

المستشار: محمد سعيد العشماوى



أصول الشريعة

الغلاف : محمد الصباغ

أصول الشريعة

الناشـر : مكتبة مدبـولى الصغير
٤٥ شـارع البطـل أحمـد عبد العزيـز
تليفون : ٣٤٧٧٤١٠ ـ ٣٤٤٢٢٥٠
ميدان سفنكس ت : ٣٤٦٣٥٣٥
رقـم الإيـداع : ٩٣٣٩/ ٩٥

الطبعة الرابعة: ١٤١٦ هـ ـ ١٩٩٦ م

المدير الفنى : محمد الصباغ

المستشار : محمد سعيد العشماوى

أصول الشريعة

الناشر : مدبولى الصغير

وحي القلم

تقطعت الغيوب كلمة الكلمة ،
وتجمعت الآفاق معنى المعنى ؛
وحَفَّ المَلَكُ بالعرش على نذير ،
وفاضوا منه إلى القلم فى يقين ؛
حتى ما يكتب إلا ما كَتَب الحق ، وما
يخُطَّ إلا ما أمر الله .

من رسالة الأستاذ توفيق الحكيم

إلى المؤلف بعد قراءة أصول الكتاب

« هذا بحث ممتاز . . كتب بما عُرف عن فكرك من وضوح وإحاطة ، وما اشتهر به أسلوبك من لفظ دقيق وتعبير محكم . .

« . . وهو يضىء الفكر عن صورة المجتمع المطلوب والذى يسير على هدى من الشريعة فى طريق التقدم والتفتح الذهنى ؛ لأن الشريعة هى فى هدفها الحقيقى السير بالإنسان ومجتمعه إلى الأمام دائماً ، وإلى الأفضل والأرفع والأنفع ، وليس الغرض منها التقوقع والتشرنق (حسب تعبيرك) كى تبقى فى التخلف عن الركب والجمود العقيم فى عالم متحرك بالإبداع ... » .

« توفيق الحكيم »

مقدمة الطبعة الرابعة

جاء فى هذا الكتاب « فليست الحضارة الغربية حضارة إلحاد ، كما يظن البعض . إن فى ثوبها رقاعًا من الإلحاد ولكن الثوب نفسه من نسيج الدين ، ومما لا شك فيه أن رقاع الإلحاد من جانب ، وغيوم مفاهيم الدين من جانب آخر قد بذرا الشقاء فى نفوس الناس وزرعا الضياع فى أرواحهم ، ولكن ذلك وذلك ليسا نتيجة للحضارة ، بل ربما كانا المخاض الذى يسبق ميلادًا جديدًا للإنسان وبعثًا حقيقيًا للروح وتجديدًا شاملا للدين . . وصحيح أن فى الحضارة الغربية قسمًا مهمًا مال إلى إنكار الله والإلحاد بالدين ، هو الكتلة الشرقية التى تتمثل فى النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى وما يدور فى فلكه من بلاد . غير أن هذا القسم هو فى الحقيقة جزء مارق من حضارة الغرب ، قام على ما قامت هى عليه أصلا من أسس لها جذور دينية ثم تنكر لها ، وهو من الضرورى أن يعود إلى الحق بعد أن تتبدد غيوم الإلحاد التى ينشرها . . » .

وهذا الذى توقعه الكتاب ١٩٧٨ صادقه الواقع وأثبتته الأيام . فلقد عادت الدول الاشتراكية إلى حظيرة الدين (بعد تفكك الاتحاد السوفيتى) وانبعثت فى الغرب ، بل وفى كل العالم ، روح جديدة تهدف إلى الإيمان بالله ، وتجديد الفكر الدينى تجديدًا شاملاً .

وفى هذا الجو المفعم بالإيمان بالله ، والإيمان بالإنسان ، والرجاء فى غد أفضل ، وتجديد أشمل ؛ لابد أن يقوم الإسلام بدور مهم ، تعرقله جماعات جاهلة وتعوقه أنظمة مستبدة .

إن جل المسلمين يطالبون بالتجديد . ويكتب كتابهم ويخط فقهاؤهم ويقول خطباؤهم ذلك فى كل حين ، منذ أمد طويل ، لما يستشعرونه من ضرورة هذا التجديد الذى لابد أن يُبقى على جوهر الدين ويغير من تفسيراته وتأويلاته التى ترتبط بالقرون الأولى والعصور الوسطى . لكن الملاحظ أنه مع كثرة الحديث عن التجديد ، فإن التجديد نفسه مفتقد بل ومحظور ؛ لشدة وقع الماضى ، وللخوف عليه من أى تجديد حقيقى، ولعدم القدرة الواعية على تجاوز أوضاع عتيقة إلى بناء مستحدث سليم .

ولقد كان هذا الكتاب محاولة مخلصة لتجديد الفكر الدينى ، لا مجرد الحديث عن التجديد ، وقد رأى ما أصبح بعد أمد واقعًا وحقيقة . ومع ذلك ، أو ربما من أجل ذلك ، فقد هوجم الكتاب بشدة وحورب بضراوة . لكنه ـ مع كل هذا ـ شق طريقه إلى عقول المسلمين وقلوبهم ، بل وإلى عقول وقلوب آخرين من غير المسلمين ، فى سير حثيث لكنه ثابت .

« فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض »

القاهرة فى ٥ ديسمبر ١٩٩٥

مقدمة الطبعة الثالثة

كنت فى شهر يناير ١٩٨٦ مدعواً من الحكومة الفرنسية لإلقاء محاضرات فى معهد الشئون الدولية ، وفى أحد المعاهد التابعة لجامعة السوربون . وقبل، وبعد ، إلقاء محاضراتى فى هذا المعهد الأخير ، تجولت فى أبهاء جامعة السوربون ، وأنا أتذكر تجوالى فيها مع الأستاذ توفيق الحكيم ، منذ ثمانى سنوات سابقة . فلقد سرنا معا فى دروب وأفنية وحدائق هذه الجامعة العتيدة ، ونحن نتحدث معًا فى موضوع « الشريعة الإسلامية » ، وعلى الأخص فى الأفكار التى تضمنها هذا الكتاب « أصول الشريعة » . وكنت آنذاك متأنيًا فى نشر هذه الأفكار ، وكان هو يتعجلنى النشر . وخرجنا بعد ذلك من جامعة السوربون ، ثم سرنا معًا فى شارع سان ميشيل ، وانتهينا إلى حدائق اللوكسمبورج . وإذ كان يعرف شغفى الشديد بهذه الحدائق ، وميلى إلى الجلوس الطويل فيها منفردا بنفسى مرتبا لأفكارى ، فقد حاول أن يتركنى وحدى فى هذه الحدائق الرائعة ، على أن نلتقى فيما بعد فى الفندق الذى كنا نقيم فيه معا . لكنى صارحته برغبتى فى البقاء معًا ؛ لنتنسم عبق الحدائق ، وجمال صورتها ، وبديع تنسيقها، ولنستكمل الحديث فيما كنا نتحدث فيه .

وعلى أريكة فى هذه الحدائق ، بين الجمال الأخاذ والهدوء الناطق، حيث يذوب العقل أحاسيس وتتوهج المشاعر فكرا ،

صارحته بما كنت أراه وقتذاك من أن الدين عامة ، والإيمان خاصة، والشريعة الإسلامية بوجه أخص ، سوف يلعب دورا هاما فى تاريخ البشرية اعتبارا من تسعينيات هذا القرن . وأن تريثى فى نشر أفكارى يرجع إلى رغبتى فى التنسيق بينها وبين مقتضيات العصر القادم « عصر الإنسان ، وعصر الإيمان » حتى لا يكون فى الاهتمام بالنشر اضطراب مع إيقاع الحياة ، أو استباق لفجر العصر الجديد . فقال لى فى حماس شديد : وماذا لو كانت أفكارك هى نظم الإيقاع المستقبلى ونذير الفجر المشرق ؟! ومع إعجابى الخالص بتعبيره الفنى وثقته فى آرائى ، فقد وعدته بالتفكير فى الأمر . وإذا بالمسائل تسير حسبما ورد فى مقدمة الطبعة الأولى ، حيث طُلب مني كتابة هذا الكتاب فرأيت أن التيسير علامة الإذن، وأن الله قد أمر بها كان .

* * *

إنه لأمر يدعو إلى العجب ويثير الغبطة أن تتحقق رؤى الإنسان وأن تصدق توقعاته. وقد كان بعض أصدقائى - خلال السبعينيات - يعجب من اهتمامى بالدين وتعلقى بالشريعة ؛ ويظن أنى بذلك أحبس نفسى فى الماضى ، وأسجن فكرى فيما هو بعيد عن الواقع . ومع الوقت تأكد لهم - كما كان مؤكداً لى - أنى ، باهتمامى بالدين وتعلقى بالشريعة ، كنت أتعامل مع صميم الحاضر وأتصرف مع لُبِّ المستقبل . فإن هى إلا سنوات قليلة أو أيام معدودة ، حتى ظهر الدين كقبلة إنسانية مطلقة ، وبدت الشريعة كمبحث إنسانى عام .

بهذا أصبح كتاب « أصول الشريعة » وعى الماضى ، ونبْض الحاضر ، ورؤى المستقبل . واحتل - بذلك - مكانا ثابتا فى الفكر التجديدى ، الإسلامى والإنسانى ؛ وصار أمرا لازما لكل من

يرغب فى الفهم السليم الواعى للشريعة الإسلامية ، وما ينبغى أن يكون فهمها فى العصر الحالى ، حتى تقوم بدور فعال منشىء ، غير مضلل أو هدام ، فى العصر القادم : عصر الإنسان وعصر الإيمان .

* * *

وعند التفكير فى هذه الطبعة « الطبعة الثالثة » ، فقد فضلت أن أدخل على الكتاب بعض الزيادات التى كان يحتاج إليها ، وبعض التنقيح الذى لم يكن منه بد ؛ ذلك أنى لم أبدأ الكتاب بنظريتى عن وحدة الدين وتعدد الشرائع ، وإنما بسطتها فى ثناياه وعرضتها من خلاله ، ومن ثم فقد اضطررت إلى استعمال لفظ الدين ـ خلال الكتاب كله ـ على المعنى الدارج . وإذ كانت نظريتى تلك قد انتشرت واستقرت فقد اقتضى الأمر أن أستعمل كلا من لفظى « الدين » و « الشريعة » استعمالا محددا يتوافق مع هذه النظرية ، وبهذا امتدت يد التغيير إلى حيث يكون التحديد أوفى والإيضاح أدق .

وكنت قد ركنت إلى كل من الطبعتين الكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانتية) عند الاستشهاد بنصوص من الكتاب المقدس «العهد القديم : التوراة ، والعهد الجديد : الإنجيل » . وإذ كانت الطبعة الإنجيلية هى الأكثر انتشارا بين قراء اللغة العربية فقد ركنت إليها بصفة أساسية ـ فى هذه الطبعة ـ وأشرت فى الهامش إلى ما أخذ من الطبعة الكاثوليكية .

وفيما عدا هذين الأمرين فقد كانت يد التعديل خفيفة ، وكان قلم التغيير رقيقا ؛ لتظل للكتاب روحه الأولى ، ولتبقى له نكهته المبتدأة . من هذا فإننى لم أتوسع فى بيان المراجع التى أشير إليها فى الهوامش ـ مع أنها فى الحقيقة أضعاف أضعاف ما ذكر ـ لأن

الإفاضة فى بيان المراجع هو الشأن مع الكتب الجامعية ، وليس هو الحال مع الكتب الثقافية والعلمية والعامة، حيث يقتصد فى بيان المراجع ، وخاصة إذا كان الإنشاء والابتكار فيها أكثر وأظهر من المنقولات والمأخوذات ، وكان العقل والابتداع ـ عندها ـ أكثر من النقل والاتباع . ويقينى بعد ذلك أن الكتاب سوف يجد ـ كما وجد ـ معارضة شديدة من هؤلاء الذين يأبون التجديد ـ حتى وإن ادعوا رغبتهم فيه ـ وأولئك الذين يرفضون أن تصدر الكلمة الطيبة والمعنى الصادق عن إنسان غيرهم ، فينكروا الحق من حقد وضغينة ويرفضوا الصواب من غيرة ونَفَس .

وعلى هؤلاء وهؤلاء يرد التاريخ . فليس على الكاتب أن يعنى بغير الحق أو أن يهتم بغير الصواب ؛ والتاريخ دائما هو الحكم والفيصل بين من عَلِم وعمل ، ومن ادعى وأساء .

والله يهدى إلى سواء السبيل

القاهرة فى يونيو ١٩٩١

مقدمة

كنت خلال شهرى نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٧٧ ممثلا لمصر فى مؤتمر حقوق التأليف الذى عُقد بمقر هيئة اليونسكو الدولية بباريس . وفى ذات الوقت كان الأستاذ توفيق الحكيم ممثلا لمصر فى مؤتمر المسرح الذى عُقد بنفس المكان . وقد سافرنا من مصر إلى باريس معًا ، وأقمنا فى فندق واحد بحى مونبارناس الشهير . واعتدنا أن نتناول طعام الغداء فى مطعم فرنسى الطابع فى هذا الحى ، ثم نحتسى القهوة بعد ذلك فى مقهى « الدوم » ذى التاريخ الحافل . ومع القهوة كانت تبدأ أحاديثنا الطويلة والعميقة فى الفن والحب والأدب والقضاء والدين والتاريخ والسياسة والحياة . وكانت الأحاديث تمتد حتى منتصف الليل ، وتجرى حيث نتنقل فى أحياء باريس المختلفة : مونمارتر والشانزلزيه والأوبرا والانفاليد والحى اللاتينى : سواء كنا نجلس فى مقهى أم نسير فى شارع أم نركب مواصلة . وخلال هذه الأحاديث بدت آرائى فى الشريعة ، فسُر بها الأستاذ توفيق الحكيم جدا ، ورأى فيها تجديدا حقيقيا للروح الدينى ؛ فاستحثنى على أن أُضَمِّن آرائى كتابًا يُنشر فى الناس .

بعد ذلك ، سافرت إلى الولايات المتحدة لزيارة جامعة برنستون وقضاء عيد الميلاد مع أسرة شقيقى المقيم بالقرب من نيويورك . وخلال الهدوء الذى عشت فيه فى هذه الفترة ، أعدت ترتيب أفكارى عن الشريعة وتبويب ما أراه لازما فى دراستها من مواضيع . ولما عدت إلى مصر ، بدت الأمور كما لو أن ترتيبا يتم لكى أبدأ على الفور بحثى عن أصول الشريعة .

فقد طُلب منى أن أكتب هذا البحث لتقديمه إلى مؤتمر وزراء العدل العرب الذى كان من المقرر أن يعقد فى مصر فى نهاية عام ١٩٧٨ . وبهذا تضافرت الأسباب ليتم الكتاب .

وبعد ،

فإن الطبيعة البشرية ـ فى خليقتها الحالية ـ مجبولة على معايشة القديم ـ وإن كان خطأ ، ومعارضة الجديد ـ مهما يكن صوابا . ومن هذه الطبيعة الشائهة عانى المعلمون العظام ـ رسلا كانوا أم أنبياء ـ فى سبيل رفع الناس من موات العيش الحيوانى إلى حياة الروح الإنسانى .

وبهذا الفهم ، لم يكن عجبا أن يوجه المعلمون خاصة الناس ـ دون عوامهم ـ إلى طبيعة رسالاتهم وحقيقة دعاواهم . ففى الإنجيل أن السيد المسيح خص الأقربين من تلاميذه ببعض اللب من تعاليمه ؛ وقال لهم فى ذلك ، إنهم هم الذين أُعطوا ملكوت السماء ، أى الجذوة المقدسة للمعرفة ؛ أما غيرهم ممن لم يُعْطَ ذلك ، فإنما تُضْرب لهم الأمثال ؛ فلا يكون الحديث مباشراً ـ لا يطيقونه ، ولا يكون التعليم سافرا ـ يفزعون منه. وفى القرآن تكررت الآيات التى تقرر أن أكثر الناس لا يعلمون ، وأن أكثر الناس لا يؤمنون ؛ فكأنما تعنى بذلك أن العلم بالحقيقة للخاصة وحدهم ، وأن محض الإيمان ليس لكل الناس .

لقد جاء فى الأناجيل أن المختارين قد نالوه ، أى أن المختارين نالوا الخلاص ؛ كما جاء فى القرآن أن ﴿ الله يهدى من يشاء ﴾ ، و ﴿ إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء ﴾ . وقد رأى البعض فى ذلك جبرية صارمة ؛ فالذى اختاره الله هو الذى نال الخلاص والذى هداه الله هو الذى عرف الحق ، وليس لمن لم يتم اختياره سبيل إلى الخلاص أو طريق إلى الهداية . غير أن جبرية كهذه لا يمكن أن تكون من صميم الدين ؛ فإن الإرادة هى أساس التكليف والعقل هو مدار المساءلة ؛ ولا إرادة حيث يكون الجبر، ولا عقل حين يغلب القضاء .

إن الإرادة الواعية هى التى تجاهد نفسها ، وتكافح فى سبيل خلاصها ، وتكابد المشاق حتى تطمئن إلى هداية . وعندما تتغلب على جهلها ، وتتخلى عن تعنتها ، وتقضى على كل تعصب لديها ، وتزيل كل خداع حولها ؛ عندما تفعل ذلك مخلصة ؛ فإنها تَفُكُّ المحابس وتتخطى الأسوار ، فتصل بذاتها إلى الاختيار الإلهى للخلاص والهدف الحقيقى من الإيمان . فإنما الاختيار الإلهى اختيار لمن يريد ، وإن الهدى إلى الحق هدى لمن يشاء .

فالمكافحة والمكابدة والمثابرة والمعاناة هى السبيل الوحيد للسمو الإنسانى، وهى القانون الأزلى الذى من خلاله وحده ، وبه مباشرة ، يصل الإنسان إلى نطاق الاختيار الإلهى ومجال الهداية الحقيقية .

ولو أن الناس جميعا وعت هذا القانون وعملت به ، لصارت إلى طبيعة راقية وخليقة سوية ، كل فرد فيها هو الخلاص وهو الهداية .

إن خفايا الكون دانية وأسرارها قريبة ؛ غير أن الإنسان يسترخى فى جهله، ويستنيم فى غفوته ، ويستريح إلى تعصبه ؛ فلا يمد إرادته إلى حيث يعرف الخفايا ، ولا ينشر ذاته حتى تصل إلى كل سر . وبهذا تظل خفايا الكون ألغازاً ، كما تظل أسراره مجهولا وعماء .

لقد دهش بعض مستمعى السيد المسيح من تعاليمه ، فعجب من دهشتهم وقال لهم إنه يكلمهم بالأرضيات (أى فى المعارف الدارجة) فما البال لو كلمهم بالسماويات (أى بالأسرار الكونية) !! . وفى حديث عن النبى (ﷺ) أنه قال « أوتيتُ هذا القرآن ومثله معه ». ومفاد قول السيد المسيح وقول النبى (ﷺ) أن كلا منهما كان يعرف مالم يستطع أن يقوله حتى لخاصة خاصته . فمهما كافح هؤلاء ليصلوا إلى السر ويعرفوا الخفايا ، فإن لكفاحهم حداً يقف بهم عند جزء من الطريق ، فيعطون على قدر ما كافحوا ويصلون إلى بعض من السر وإلى شطر من المجهول. ولما كانت العناية حفية بكل فرد ، حريصة على أن تصل به إلى النبع المقدس والصميم

الكونى؛ فإن الرسالات تتوالى حتى تصل الإنسانية إلى ما لم يُصَرح به من قبل، وما لم يكن مُتَاحًا فى الماضى . فكلما تهيأ جيل لقدرة حصل عليها ، أو تشوف إلى معرفة وصل إليها ، أو طلب سراً جَلَّته له العناية ، أو شاء هداية فتحت له الجلالة أبوابها .

ففى أحد الأناجيل أن السيد المسيح قال :

« اطلبوا تجدوا ،

اسألوا تُعطوا ،

اقرعوا يفتح لكم . . . »

وإنه لمن الحق أن الطالب المخلص يُجاب ، وأن السائل الواعى يأخذ ، وأن القارع المجِد يصل . . .

وإن على الإنسانية كلها أن تطلب بإخلاص وأن تسأل بوعى وأن تقرع بجد . . حتى تُجاب إلى الحق وتأخذ الاختيار وتصل إلى سر الأسرار .

وإن هذا لهو الداعى الذى دعا إلى هذا الكتاب ، وهو الأصل الذى يدعو كل قارىء إليه . والله وحده هو الذى يُلهم الكلمة الصادقة ، وهو الذى يهدى إلى سواء السبيل .

القاهرة فى أكتوبر ١٩٧٨

لقد كلّمنى كلام الناس فأنصَتُّ

... ثم كررت له كلام الله .

أوزوريس

فى كتاب الموتى لقدماء المصريين

موطـأ

جاء فى الدستور المصرى ـ الصادر سنة ١٩٢٣ ـ أن « الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية [١] » . وقد تكرر النص بحرفه فى دستور سنة ١٩٣٠ [٢] ودستور سنة ١٩٥٦ [٣] ودستور سنة ١٩٦٤ [٤] . أما الدستور الصادر سنة ١٩٧١ فقد انتهج نهجا مُضَافًا حيث نص على أن « الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادىء الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع » [٥] ، وبذلك يكون قد أضاف إلى النص الذى استقر فى كل الدساتير المصرية ـ منذ دستور ١٩٢٣ ـ جملة أن « مبادىء الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع » .

وفى دستور اتحاد الجمهورية العربية (مصر ، سوريا ، ليبيا) ـ الصادر سنة ١٩٧١ ـ نُصّ على تأكيد دولة الاتحاد على القيم الروحية ، وأنها « تتخذ الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع [٦] » . وهكذا بدأت تستقر فى الدستور العربى جملة « مبادىء الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع » ، على نص أو آخر .

وفى استفتاء أجرى فى سنة ١٩٨٢ أصبح نص الفقرة المذكورة من المادة الثانية من

---

(١) المادة ١٤٩ .
(٢) المادة ١٣٨ .
(٣) المادة الثالثة .
(٤) المادة الخامسة .
(٥) المادة الثانية .
(٦) المادة السادسة .

الدستور المصرى الصادر سنة ١٩٧١ « مبادىء الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع » بإضافة « ال » التعريف لكلمتى : مصدر ، رئيسى (١) .

وكان من مقتضى ذلك ـ وربما كان سبباً له ـ أن انتشرت فى البلاد العربية ـ وبعض البلاد الإسلامية ـ دعاوى عريضة وصيحات عالية تطالب بسرعة تطبيق الشريعة الإسلامية فى المجتمع . واقتصد بعضها فرأى أن مثل هذا التطبيق إدماج للتراث الثقافى فى الفكر المعاصر ؛ وتوسط البعض فقال إن قطع الماضى عن الحاضر تدمير للمجتمع الذى لن يستقيم أمره إلا على القيم الروحية وحدها ؛ وتطرف بعض آخر فزعم أن المجتمع المعاصر مجتمع كافر ملحد جاهل ، وأنه لن يعود إلى الصواب إلا إذا طبق الشريعة واتخذها قانونا له فى كل أمر .

ولو سُئل داع عما يُقصد بالشريعة لسكت ، ربما ظناً بأن اللفظ من الوضوح بحيث لا يحتاج شرحًا ولا تفسيراً . ولو أراد الشرح والتفسير ، فلعله يرى أن المقصود بتطبيق الشريعة أن يكون القرآن دستوراً للحياة ؛ دون أن يحدد مقصده من ذلك ؛ وهل يعنى من القرآن آياته الدينية أم نصوصه التشريعية ؟! هل يعنى كل الآيات أم الناسخ منها دون المنسوخ ؟! هل يعنى ما خُوطبت به الأمة أم ما اختص به النبى وحده ؟! هل يعنى الآيات كنصوص ، أم يعنى ما أبدى عليها من شروح وما يتعلق بها من آراء وما أضيف إليها من فقه ؟! .

* * *

إن اللفظ ـ أى لفظ ـ ليس دائما قريب المعنى أو واضح الفهم أو سهل الأداء أو فى متناول كل عقل .

فاللفظ ، ليس كائنا ناطقا بذاته ، يدل على معناه وما يُقصد منه . إنه تركيب موضوع يستمد معناه من التعارف الاجتماعى عليه . وغالبا ما يتحدد القصد منه بالمضمون الذى يرد فيه والسياق الذى يبدو خلاله . لهذا ، كان تحديد اللفظ والاتفاق

---

(١) ويلاحظ أن الترجمة الإنجليزية الرسمية لهذه الفقرة هى :

Islamic Gurisprudence is the principal source of the legislation

أى : الفقه الإسلامى المصدر الرئيسى للتشريع ، وثم فارق كبير بين النص العربى والترجمة الإنجليزية بقدر الفارق بين لفظ شريعة الذى استعمله النص العربى ولفظ الفقه الوارد فى الترجمة الإنجليزية .

على معناه ضرورة قبل أى بحث جاد ، ولازما لأى جدل منتج (١) .

وقد أدركت ذلك بعض المدارس الفكرية وبعض المناهج الفلسفية ، فبدأت عملها بتحديد الألفاظ ، أو أقامت مناهجها على تحليل المقصود منها ، منعا لأى خلط أو اضطراب ، وقصدًا للوصول إلى الوضوح والدقة والنقاء . فسقراط (٢) ، أشهر الفلاسفة ، وصاحب منهاج التهكم والتوليد فى استخراج الحقائق واستهداف الصواب، كان يقيم منهاجه على هذا الأساس ؛ فاشترط ـ قبل بداية الجدل ـ حَدَّ اللفظ حداً تاماً ؛ أى تحديد معناه تحديداً جامعاً للمقصود منه ، مانعا من تداخل أى معنى عليه أو اضطراب أى فهم فيه .

وعلى هذا التحديد الأمثل ، قامت فلسفة الإغريق كلها ، فكانت مثالا للوضوح فى الفهم والدقة فى التعبير .

وفى العصر الحديث ، قامت بعض المناهج الفلسفية على تحديد اللفظ وتحليل معناه. فالوضعية المنطقية (٣) تؤسس بعض اتجاهاتها على أن اللغة بناء تتبدى فيه الملاحظات الحسية المباشرة ، وأن الدور الحقيقى للفلسفة ليس فى وضع نظريات عامة، بل فى الوصول إلى الفاعلية عن طريق التوضيح المنطقى للتصورات العقلية والقضايا والنظريات ، بتعريف الألفاظ وتحديد معانيها (٤) .

فتعريف الألفاظ وتحديد معانيها ـ هو إذن ـ أمر لابد منه قبل بداية أى بحث ؛ لأن المعنى قد لا يكون واضحاً أو قد يكون مختلطا بغيره أو مضطربا فى ذهن الغير ، أو يكون ـ من جانب آخر ـ قد تحول إلى مَعنى آخر (٥) .

---

(١) على عبد الواحد وافى : فقه اللغة ؛ وكتابنا رسالة الوجود

(٢) سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م) فيلسوف يونانى من أثينا ، لم يترك أثراً مكتوباً ، وإنما سجل حياته وتعاليمه تلميذه أفلاطون فى المحاورات ، وأكسانوفون فى مذكراته .

(٣) الوضعية المنطقية اسم أطلق سنة ١٩٣١ على الحركة الفلسفية الصادرة عن جماعة فيينا ، ويقصد به التجريبية المنطقية أو العلمية أو المتسقة .

(٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص ٤١٣ وما بعدها .

(٥) « أ » فلفظ البوليس مثلا أصله فى اللاتينية Politia وفى اليونانية Xonc teia ويعنى التنظيم السياسى أو=

وحتى مع ما يظن أنه واضح لا لبس فيه ، ظاهر بلا غموض يشوبه ؛ فإن اللفظ يظل دائماً - وعلى ما ظهر من بحوث اللغة - فى حاجة إلى تحديد يتفق عليه قبل أى بحث جاد أو أى جدل منتج ؛ وإلا غرقت المفاهيم فى لجاجات من الاضطرابات ، وضاعت المعانى فى متاهات من الاختلاط .

لكل ذلك يكون تحديد المقصود بلفظ الشريعة أمراً لا معدى عنه وبداية لابد منها ، مهما قيل عن وضوحه وظهوره وعدم الحاجة إلى تحديده .

= الحكومة . وقد أطلق فى الفكر السياسى على حكومة المدينة فى عصرى الإغريق والرومان ، وهو الآن يعنى الشرطة . يراجع

Le Baique, Dictionnaire Latin Francaise & George Sabine, A History of political theory & W.H.D Rouseto, The republice of plato., Great Dialouges texte of plato

« ب » ولفظ أمة الذى يردده البعض فى الآية ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾ ، على أن المعنى به أمة العرب جميعاً أو أمة المسلمين كلهم يعني فى الحقيقة جماعة Community, Groupe لا أمة سياسية nation (يراجع - الجامع لأحكام القرآن - المسمى تفسير القرطبى - طبعة دار الشعب - ص ٣٢٣٨ ، لسان العرب - دار صادر - مادة أمة) .

الاصول اللغوية للشريعة

القرآن كتاب محكم وتنزيل جامع . لذلك جاء على ثراء لفظى شديد ؛ فانطوى بناؤه على كثير من الألفاظ ذات الأصول المتباينة ، أو ذات المعانى البعيدة ، أو ذات الأغراض المتنوعة .

ففى ألفاظه ألفاظ كانت قد دخلت العربية من لغات أخرى ، وفى ألفاظه ألفاظ أدخلت إلى العربية ـ من هذه اللغات [1] ـ على آياته وبنصوصه . وفى تلك الألفاظ ألفاظ قريبة المأخذ سهلة التناول ، وفيها ألفاظ تغوص معانيها إلى أعماق التاريخ وتضرب فيه إلى مطاوٍ بعيدة ، إلى حيث تظهر فى لغات أخرى بنفس اللفظ أو بلفظ مُشَاكل ، وفى ذات المعنى أو بمعنى قريب .

وتبادل الألفاظ بين اللغات أو اقتباس لغة لمعانى لغة أخرى ، واقع تاريخى وضرورة لغوية وحضارية ، تنشأ من التعامل البشرى والتداخل الإنسانى ، وتؤدى إلى ثراء اللغات بالألفاظ الجديدة وتعميقها بالمعانى المقتبسة [2] .

ولفظ « الشريعة » ورد بنصه فى لغة العرب قبل القرآن ، وورد بمعناه فى التوراة والإنجيل من قبل القرآن كذلك . لهذا فإنه يكون من صواب البحث استقراء معناه فى

---

(١) من ذلك ألفاظ : الفردوس والقسطاس والقنطار من اليونانية واللاتينية ؛ الزنجبيل من الفارسية ؛ ونفاق وحواريين وبرهان من الحبشية ؛ ومشكاة وصبح وبهاء من السنسكريتية ؛ وطور وإفك وبارك وتجارة وتنور وثَمَّ وجبار وحنان من الآرامية (يراجع جلال الدين السيوطى : كتاب الإتقان فى علوم القرآن ، حمدان الرازى : الزينة فى الكلمات العربية الإسلامية ، براجشتراسر : التطور النحوى للغة العربية ص ١٤٢ ، ١٥٤ ، جورجى زيدان : تاريخ اللغة العربية ـ الطبعة الثانية ـ ص ٢٢ ـ ٦٣ ، عبد الصبور شاهين : القراءات القرآنية فى ضوء علم اللغة الحديث) .

(٢) فلفظ الضمير ـ مثلا ـ لم يكن يوجد فى اللغة العربية إلى عهد قريب ثم اشتق من الفعل ضمر ، وتفتقر اللغة العبرية إلى لفظ « شكر » ، كما تخلو اللغة الفارسية من لفظ « نصيحة » .

كل من التوراة والإنجيل ، لبيان دلالته فيهما والمعنى الذى قُصد منه ، ثم تحديد المعنى فى اللغة العربية وما قُصد به فى القرآن .

الشريعة فى التوراة :

لم يرد لفظ الشريعة ـ فى التوراة ـ بنصه العربى أو بلفظ مقارب ـ لكنه ورد فى لفظ عبرى هو (תורה) وينطق بالعربية « توراة »[١] من الفعل « هو هراه »[٢] ، بمعنى يرشد، يعلم ، ينظم ، يهدى . وفى بعض الحالات ظهر اللفظ بمعنى القانون أو المرسوم ترجمة عن اللفظ العبرى « داث dath » . وثم لفظان يُتَرجمان بمعنى الشريعة أيضا ، هما مشبات Mish - Pat ويعنى : قضائى ، قرار ، حكم . ومتشواه mits wah ويعنى وصايا . وهو فى اليونانية kavwv (no'mos) من الفعل nemo الذى يفيد معنى التوزيع أو التقسيم[٣] .

وقد وردت كلمة الشريعة ـ بلفظها العبرى ـ فى التوراة حوالى مائتى مرة ، وهى تشير دائماً إلى الإرادة الإلهية الموحى بها تقديراً للسلوك الإنسانى[٤] .

وأول ما ورد لفظ الشريعة ، ورد فى سفر الخروج : ـ

« وقال الرب لموسى وهارون هذه فريضة[٥] الفصح . . تكون شريعة[٦] واحدة لمولود الأرض والنزيل والنازل بينكم[٧] » .

ثم ورد فى سفر اللاويين[٨] : ـ

« وهذه شريعة[٩] التقدمة يقدمها بنو هارون أمام الرب إلى قدام المذبح . . »

---

(١) بالانجليزية : Toh - rah

(٢) بالانجليزية : Hoh - rah

(٣) Encyclopaecia Britannica, Micropeadia, VII, P380 (1977)

(٤) المرجع السابق Encyclopaecia Britannica, Micropeadia, X, P49

(٥) بالانجليزية : Ordinance

(٦) بالانجليزية : Law

(٧) خروج ١٢ : ٤٣ ـ ٤٩ .

(٨) اللاويون جمع لاوى ، وهى قبيلة هارون أخى موسى ـ عليهما السلام ـ وقد انحصرت فيها سلطة الأحبار .

(٩) بالانجليزية : Law

« وهذه شريعة ذبيحة الخطية . . »

« وهذه شريعة ذبيحة الإثم . . »

« وهذه شريعة ذبيحة السلامة . . »

ثم جمعت كل هذه الشرائع فى نص واحد « تلك شريعة المحرقة والتقدمة وذبيحة الخطية وذبيحة الإثم وذبيحة الملء وذبيحة السلامة . . » (١) .

ثم وردت هذه الآيات :ـ

« هذه شريعة البهائم والطيور وكل نفس حية تسعى فى الماء وكل نفس تدب على الأرض : للتمييز بين النجس والطاهر وبين الحيوانات التى تؤكل والحيوانات التى لاتؤكل . . » (٢).

« هذه شريعة ضربة البرص (والقرع) . . » (٣).

وجاء فى سفر العدد :

« هذه شريعة النذير . . . » (٤).

« هذه فريضة الشريعة التى أمر بها الرب . . . » (٥) (ثم وردت قصة البقرة) .

« هذه هى الشريعة : إذا مات إنسان فى خيمة فكل من دخل الخيمة وكل من كان فى الخيمة يكون نجسا سبعة أيام . . . » (٦).

وفى سفر التثنية (٧) : ـ

« هذه هى الشريعة التى وضعها موسى أمام بنى إسرائيل » (٨) (ثم ورد بيان عن عبادة يهوا) .

---

(١) لاويون ٦ : ١٤ ، ٢٤ : ٧ . ١ ، ١١ ، ٢٧ .
(٢) لاويون ١١ : ٤٦ـ٤٧ .
(٣) لاويون ١٣ : ٥٩ .
(٤) العدد ٦ : ١٣ .
(٥) العدد ١٩ : ١ .
(٦) العدد ١٩ : ١٤ .
(٧) التثنية تعنى تكرار التشريع .
(٨) تثنية ٤ : ٤٤ .

« وعندما يجلس (الشعب) على كرسى مملكته يكتب نسخة من هذه الشريعة فى كتاب من عند الكهنة اللاويين فتكون معه ويقرأ فيها .. ويحفظ جميع كلمات هذه الشريعة» [1].

« جاء الرب من سيناء وأشرق من سعير وتلألأ من جبل فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم » [2].

ففى كل هذه الآيات لم ترد الشريعة على معنى القانون ، أى التشريع ، وإنما واضح أن معناها : الطريقة ، السبيل ، المنهج .

فبدلا من لفظ « شريعة » يمكن أن يقال : هذه طريقة المحرقة والتقدمة وذبيحة الخطية ، وذبيحة الإثم ... إلى آخر ذلك . أو يمكن أن يقال : هذا سبيل المحرقة والتقدمة وذبيحة الخطية وذبيحة الإثم ... وهكذا ..

فلفظ الشريعة لم يرد فى توراة موسى [3] ـ أبدا ـ بلفظ القانون .

وأول ما تظهر كلمة الشريعة بمعنى القانون ـ أى التشريع ـ فى سفر دانيال حيث أشير فيها إلى قوانين ميديا والفرس ، وهى بالطبع غير شريعة الرب « .. أمض الكتابة لكى لا تتغير شريعة مادى وفارس التى لا تُنْسَخ [4]» (أى أظهر الوجوب واكتب الشريعة حتى لا يقع فيها تغيير) .

« الأمر حق صحيح كشريعة مادى وفارس التى لا تُنْسخ » [5].

أما حيث أرادت التوراة أن تعبر عن القانون ـ بمعنى التشريع ـ فكانت تعبر عن ذلك بلفظ الأحكام [6] أو الوصايا [7].

---

(١) تثنية ١٧ : ١٨ ـ ٢٠ .

(٢) تثنية ٣٣ : ١ .

(٣) خمسة الأسفار الأولى من العهد القديم (باليونانية بنتاتيك Pentatteuch) وهى أسفار التكوين ، الخروج ، اللاويين ، العدد ، التثنية أو تثنية الاشتراع .

(٤) دانيال ٦ : ٨ .

(٥) دانيال ٦ : ١٢ .

(٦) بالإنجليزية Judgments

(٧) بالإنجليزية Commandements ويلاحظ أن القرآن استعمل تعبير الوصايا فى بيان الأحكام (فى سورة الأنعام)، وسيل بيان أوفى لذلك .

فقد جاء فى سفر الخروج :ـ

« هذه هى الأحكام التى تضع أمامهم [1]. . . (ثم ورد بيان لأحكام العقوبات) ومنها . . من ضرب إنسانا فمات يقتل قتلا . . من ضرب أباه وأمه يقتل قتلا . من سرق إنسانا وباعه أو وُجد فى يده يقتل قتلا » .

وفى سفر اللاويين :ـ

« . . أحكامى تعملون وفرائضى تحفظون لتسلكوا فيها ، أنا الرب إلهكم : فتحفظون فرائضى وأحكامى التى إذا فعلها الإنسان يحيا بها . . . عورة أبيك وعورة أمك لا تكشف . عورة أختك بنت أبيك وبنت أمك المولودة فى البيت أو المولودة خارجا لا تكشف عورتها . . عورة امرأة وبنتها لا تكشف . . ولا تأخذ امرأة على أختها للضر . . »[2].

وفى سفر العدد :ـ

«فتكون هذه لكم فريضة حكم إلى أجيالكم فى جميع مساكنكم : كل من قتل نفسا فعلى فم شهود يقتل القاتل ، وشاهد واحد لا يشهد على نفس للموت ، ولا تأخذوا فدية عن نفس القاتل المذنب للموت ، بل إنه يقتل » [3].

وفى سفر التثنية :ـ

« . . هذه هى الشهادات والفرائض والأحكام . . » [4].

« اسمع يا إسرائيل الفرائض والأحكام . . » (ثم ورد بيان الوصايا العشر) [5].

« فاحفظ الوصايا والفرائض والأحكام » [6].

---

(١) خروج ٢١ : ١ .
(٢) لاويون ١٨ : ٤ـ١٨ .
(٣) عدد ٣٥ : ٢٩ـ٣١ .
(٤) تثنية ٤ : ٤٤ .
(٥) تثنية ٥ : ١ .
(٦) تثنية ٧ : ١١ .

وفى المزامير (وهى الزابور بلغة القرآن) : ـ

« أحكام الرب حق وعادلة كلها » (١).

« ترك بنوه شريعتى ولم يسلكوا بأحكامى» (٢).

* * *

فكأن التوراة استعملت للتعبير عن الأوامر الإلهية للسلوك الإنسانى كلمات عدة : الشريعة ، الفريضة ، الأحكام ، الوصايا .

فالشريعة ، يقصد بها طريق أو سبيل ، أو وسيلة محددة ، لأداء مراسم معينة لبذل قربان أو الوفاء بنذر أو اتباع منهج للوقاية ، وما شابه .

أما الفريضة أو الحكم أو الوصية (وجمعها الفرائض والأحكام والوصايا) فيُقصد بها تقرير قواعد للتأثيم والجزاء ، أو قواعد تحكم الأحوال الشخصية ، أو قواعد تنظيم المعاملات ؛ أى يقصد بها كل ما هو تشريع .

وهكذا لم تقصد كلمة الشريعة إلى معنى التشريع إلا فى سفر دانيال (وهو من الأسفار المتأخرة) عندما أشارت إلى قانون فارس وميديا : بينما عُنى بالفريضة أو الحكم أو الوصية معنى التشريع .

غير أن لفظ الشريعة ، وهو يعنى أصلا الشريعة الموسوية ، أى الشريعة التى تلقاها موسى عليه السلام ، أطلق على الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم (وهى الأسفار التى يُظن أنها تجمع الشرائع والفرائض والأحكام والأوامر التى تلقاها موسى عليه السلام) على معنى القانون ، الذى يطلق بصفة عامة على كل قاعدة مطردة ، فيقال قانون الحياة وقانون الجاذبية وقانون التمثيل الغذائى وقانون العرض والطلب . . وهكذا .

وبعد ذلك ـ ونتيجة لظهور التلمود ـ أطلق اللفظ على كل أسفار العهد القديم ،

---

(١) مزامير ١٩ : ١٠ .

(٢) مزامير ٨٩ : ٣١ .

وخاصة أن الاعتقاد الإسرائيلي يقوم على أن هذه الأسفار كتبت عن طريق الوحي ، وأنها كلام الله إلى أنبيائه ؛ وبهذا أصبح لفظ التوراة يشمل كل أسفار العهد القديم ، فامتد الجزء ليشمل الكل واتسع الخاص ليطلق على العام .

الشريعة فى التلمود :

التلمود [1] يعنى التعليم ، وقصته هى قصة اليهودية ؛

فإذا كانت الشريعة والفرائض والأحكام والوصايا قد ثبتت فى نصوص ، فإنها أصبحت فى حاجة إلى تفسير ، كما أنها ـ من جانب آخر ـ لم تستطع الوفاء بجميع حاجات أورشليم المتجددة والمتغيرة ، خاصة بعد أن فقدت حريتها . ثم لم تستطع الوفاء بأغراض اليهودية بعد أن فقدت أورشليم ، ولا استطاعت معالجة شئون الإسرائيليين خارج فلسطين ؛ ومن ثم كانت مهمة العلماء قبل التشتت ، والأحبار من بعده ، تفسير الشريعة والفرائض والأحكام والوصايا تفسيرا تهتدى به الأجيال الجديدة، وتوائم البيئات المتغيرة التى قد لا يمكن الجهر فيها بالتوراة ، أو أداء المراسم أو تنفيذ الفرائض والأحكام والوصايا . وتوارث المعلمون جيلا بعد جيل تفاسير العلماء والأحبار وتناقلوها شفاها حتى أصبحوا يسمون « معلمو الشريعة » [2].

وإذ لم يكن فى مقدور اليهود المشتتين أن يحفظوا كيانهم جسميا وروحيا إلا عن طريق الشريعة ـ بمعناها العام ـ فقد أصبح الدين عندهم هو دراسة هذه الشريعة والعمل بها[3].

وزكّى الأحبار هذا المعنى حين قالوا إن موسى (عليه السلام) لم يترك لشعبه شريعة

---

(١) يوجد تلمودان : البابلى والفلسطينى . والمشنا (أى النصوص) واحدة فى الاثنين ، أما الجمارا (الشروح) فهى فى البابلى أربعة أمثالها فى الفلسطينى . ولغة الجمارا فى التلمودين هى الآرامية (لهجة من السريانية) أما لغة المشنا فهى العبرية الجديدة . ومعظم المشنا نصوص قانونية وقرارات (هلَكَا) أما الجمارا فبعضها إعادة نص قانونى أو بحثه (أى هلكا) وبعضها الآخر قصص (هَجَدا أو هاجادا) .

(٢) Will Durant, Story of Civilisation - 4.

(٣) أى اختلط الدين بالشريعة وأصبحت هذه هى الأصل ، مع أن الفرض أن تكون المراسم والفرائض والأحكام والوصايا سبلا للدين لا غايات تغنى عنه وتبدل منه . وسوف يلى تناول الدين والشريعة والصلة بينهما .

تحتويها الأسفار الخمسة ، بل ترك لهم ـ كذلك ـ شريعة شفوية تلقاها التلاميذ عن المعلمين [1]. كما زكّاه ـ ما سلف بيانه ـ من أن أنبياء بنى إسرائيل ـ وهم كثير ـ قالوا أنهم ينطقون بوحى من الله وأن ما يصدر عنهم هو كلام الله سبحانه [2].

ومن تفاسير المعلمين وشروحهم وإضافاتهم تكوّن ما يسمى بالمشنا : أى التعاليم الشفوية ، والجمارا : وهى الشروح . ومن الاثنين معًا تكون التلمود ، ثم انسحب لفظ الشريعة على ما ورد فيه من أحكام ـ بحكم ما قيل من أن موسى تركها للشعب إلى جانب أسفاره الخمسة ـ فأصبح لفظ الشريعة فى الإسرائيلية يُقصد به ـ على الأغلب ـ ما ورد فى التلمود من أحكام أو شروح أو تخريجات .

ومع الوقت غلبت أحكامُ التلمود أحكام التوراة ذاتها ، بحكم قابليتها للتغيير والتبديل ، مما جعلها الرباط الحقيقى والوشيجة الحية التى تجمع بين اليهود المشتتين فى كل البلاد ؛ فتواجه حاجاتهم ، وتواكب آمالهم وأحلامهم ، وتجمع بينهم على نصوص معينة وأحكام واحدة [3].

الشريعة فى الإنجيل :

جاء فى الإنجيل على لسان السيد المسيح عليه السلام :

« لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء . ما جئت لأنقض بل لأكمل : فإنى الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض، لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل » [4].

وكلمة الناموس أصلها كلمة يونانية kavwv كانت تعنى أساسا أى قضيب مستقيم، ثم استعملت بمعنى العمل على استقامة الأشياء ، ثم بمعنى قاعدة

---

(١) Story of Civilisation

(٢) المرجع السابق

(٣) The Living Talmud, A mentar Book

(٤) إنجيل متى ٥ : ١٧ .

تُسْتَخدم بوساطة البنائين ، وأخيراً استعملت بمعنى معنوى يفيد القاعدة أو الحكم أو القانون ، وكانت تطلق فى العادة على التقاليد .

فلفظ الناموس فى النص يمكن أن يكون الشريعة ، كما يمكن أن يصرف لفظ الأنبياء إلى الرسالات ، وبذلك يكون النص « لا تظنوا أنى جئت لأنقض الشريعة أو الرسالات » وهو تقدير يوافق المفهوم عن رسالة السيد المسيح من أنه لم يغير شريعة موسى وإنما عدَّل قِبلتها وغير معناها وبدل أساسها ، فوجهها إلى النية والقصد لا إلى الشكل والمراسم ؛ وجعل معناها الحب والعطاء لا المبادلة ولا الجزاء ؛ ووضع الإنسان أساسا لها بعد أن كان الأساس حكم الكهانة أو ملامة الناس .

يقول السيد المسيح : « تركتم أثقل الناموس : الحق والرحمة والإيمان » (١).

ولقد قصد السيد المسيح بكلمة الناموس لفظ الشريعة بمعناها العام الذى يعنى مراسم القرابين ، كما يعنى روح الدين ، ويعنى شريعة موسى - عليه السلام - على نحو ما كان قد انتهى إليه الفهم قبل رسالة السيد .

الشريعة فى القرآن :

ورد لفظ الشريعة فى القرآن مرة واحدة :

﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ﴾ (٢).

ثم ورد فعل له واشتقاق ثلاث مرات : -

﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه . . ﴾ (٣).

﴿ لكل جعلنا منكم شِرْعَة ومنهاجا ﴾ (٤).

---

(١) إنجيل متى ٢٣ : ٢٣ .
(٢) الجاثية ٤٥ : ١٨ .
(٣) الشورى ٤٢ : ١٣ .
(٤) المائدة ٥ : ٤٨ .

﴿ أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ﴾ [1].

وقد ورد فى كتب اللغة أن كلمة شرَعَ تعنى وَرَد . شرع الوارد :ـ تناول الماء بفيه . شرعت الدواب فى الماء دخلت فيه ، والشِّرعة والشريعة : كشرعة الماء ، أى مورده . وقد قيل فى المثل : أهون السقى التشريع : أى أسهل السقى إسقاء الإبل من مورد قريب لا تَعَبَ فيه .

ثم أصبح معنى اللفظين (الشِّرْعَة والشريعة) ما سن الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر ، أى كل ما يعد نظاما للدين لا أحكاما للمعاملات .

وقيل : الشرعة هى المنهاج أو الطريق [2].

فلفظ الشريعة يعنى ـ فى اللغة أصلا ـ مورد الماء أو مدخله ، وهو منهاج الشىء أو الطريق إليه ، وهذا هو المعنى الذى قصد إليه القرآن : ـ

﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر ﴾ تعنى : ثم جعلناك على منهاج من الدين أو على طريق له .

﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك . . ﴾ تعنى : مَنْهَجَ لكم من الدين ، وضح لكم طريقا من الدين هو ما وصى به نوحا وما أوحى إليك . . . أو هى ـ على ما يرى البعض ـ سن لكم من الدين . . .

﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾ تعنى : لكل جعلنا منكم طريقا ومنهاجا ، أو لكل جعلنا منكم مدخلا (موردا) ومنهاجا .

فلفظ الشريعة لا يعنى فى اللغة ـ ولا فى الاستعمال القرآنى ـ معنى التشريع أو القانون ، بل إنه ورد بنصه ﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر ﴾ وبفعله ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك . . ﴾ فى آيتين مكيتين ، أى آيتين نزلتا

---

(١) الشورى ٤٢ : ٢١ .

(٢) لسان العرب ـ المرجع السابق ـ مادة « شرع » المعجم الوسيط ، نفس المادة .

فى مكة قبل نزول التشريع الذى لم يبدأ إلا بعد انتقال النبى (ﷺ) إلى المدينة [1].

وورد باشتقاق منه : ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾ فى المدينة ـ وبعد بدء التشريع الإسلامى ، لكن ليس بخصوص هذا التشريع ، بل بمناسبة تطبيق النبى (ﷺ) عقوبة الزنا المنصوص عليها فى التوراة ـ وهى الرجم ـ على يهوديين [2] ؛ فكأنما قُصد بالآية أن لكل من الشريعتين ـ اليهودية والإسلامية ـ مدخلا (موردا) ومنهاجا ، فكل يغاير الآخر فى مورده وفى طريقه ، وليس فى تطبيق عقوبة ـ فى الإسلام ـ وردت فى التوراة ما يعنى أن موردى الشريعتين متطابقان أو أن سبيلهما واحد .

وعندما نص القرآن على التشريع لم يذكر لفظ الشريعة ولا أحد مشتقاتها (ومنها كلمة التشريع) ، ووردت بعض الأحكام ـ التشريعية وغير التشريعية ـ بلفظ الأمر: ﴿قل أمر ربى بالقسط ﴾ [3]أو الفرض: ﴿ فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ﴾ [4]أو الوصية: ﴿ قل تعالوا أتْلُ ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾ [5].

الشريعة فى الفقه الإسلامى :

ومع هذا التحديد اللفظى والوضوح التعبيرى فقد حدث للفظ الشريعة فى الإسلام ما حدث للفظ التوراة فى اليهودية ، حين ذُكر أصلا لبيان طرق القرابين والنذور وحماية الجمهور من الأوبئة ، ثم نُقل إلى كل ما جاء فى كتب موسى (أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية) من طرق ووسائل ، ومن أوامر وفرائض وأحكام ووصايا

---

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ـ ص٢٣٣ ، أبو الحسن الواحدى : أسباب النزول ، محمد الخضرى : تاريخ التشريع الإسلامى ، كتابنا : حصاد العقل ص ٣٩ .

(٢) تفسير القرطبى ، المرجع السابق ، ص ٢١٧٣ .

(٣) الأعراف ٧ : ٢٩ .

(٤) النساء : ٤ : ٢٤ .

(٥) الأنعام٦ : ١٥١ .

(تتضمن تشريعات جزائية وتشريعات معاملات) ، ثم أصبح يُقصد به كل أحكام الشريعة اليهودية ، وعلى الأخص ما جاء فى التلمود من تفاسير وشروح وأحكام.

فلقد استعمل لفظ الشريعة فى الإسلام ـ أولا ـ بمعناه الذى يفيد أن شريعة الإسلام هى سبيل الإسلام أو منهاجه .

ثم نُقل بعد ذلك إلى كل أحكام الدين ، فأصبحت الشريعة تعنى كل ما ورد فى القرآن من سبل للدين ونظم للعبادات وتشريعات للجزاءات أو للمعاملات .

ثم أصبح أخيراً يعنى كل أحكام الدين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات ، وما جاء فى السنة النبوية ، وما تتضمنه آراء الفقهاء وتفاسير المفسرين ونظرت الشراح وتعاليم رجال الدين . فمصادر الأحكام الشرعية ـ التى يطلق عليها تجاوزا لفظ الشريعة ـ هى فى نظر علماء المسلمين أربعة : القرآن ، السنة ، الإجماع ، القياس [1].

والقرآن معروف بنصه محفوظ به ؛ غير أن النص ليس ناطقاً بذاته ، ولا هو كائن حى يشرح بنفسه معناه وما قصد منه . لذلك اقتضى الأمر تفسيراً له ، وخاصة عندما ذهب الجيل الأول من المسلمين الذين كانوا عرباً أقحاحا يعرفون معانى الألفاظ ، وقد عاصروا نزول القرآن فعرفوا أسباب النزول كما عرفوا الناسخ منه والمنسوخ .

وهكذا ، كان من شأن تزايد دخول غير العرب فى الإسلام ، وكثرة مشاغل الحياة ، وبُعْد الناس عن واقع القرآن ، وجهلهم بظروف التنزيل ، أن تخصص نفر من المسلمين لدراسة القرآن : مفردات لغته ، وقواعد بنائه من نحو وصرف وبيان ، ونظام أحكامه ،

---

(١) يراجع عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى ؛ زكريا البرى : أصول الفقه الإسلامى ؛ عباس متولى حمادة : أصول الفقه ؛ محمد زكريا البرديسى : أصول الفقه .

والقياس ـ لدى الأصوليين ـ هو « إلحاق أمر بآخر فى الحكم الشرعى لاتحاد العلة بينهما » ، ويتصل به :

الاستحسان ، وهو : العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر ، لوجه أقوى يقتضى هذا العدول .

والاستصلاح : وهو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة .

الاستصحاب : وهو استبقاء الحكم الثابت فى الزمن الماضى على ما كان ، واعتباره موجوداً مستمرا إلى أن يوجد دليل يغيره أو يرفعه .

وأصول فهمه ، وصحة تفسيره . ومع بعد الدراسات وعمقها وتشعبها أصبح من غير الممكن للفرد المسلم أن يفهم آية أو يطبق حكماً دون أن يرجع إلى رأى اللغويين وحكم النحاة وأصول الفقه وقواعد التفسير وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، وما إلى ذلك ، مما أحاط الآيات القرآنية ـ بآراء وأحكام ونظم وقواعد ، يجعل من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ فهمها دون تحصيل كامل مسبق لهذا الغشاء الذى يحيط بها ، والبناء الشامخ الذى أحياناً ما يخفى صميم الدين وراء صخب الجدل ، ولجج الخصومات ، وكثرة التفريعات ، وبُعْد الفروض ، وغرابة الميول ، وانحراف الأغراض .

أما السُّنة ، فهى إما فعلية وإما قولية . والفعلية تواترت عن النبى فى شعائر الصلاة ومناسك الحج وما شابه . أما السنة القولية ففيها يكثر الحديث .

لقد تحرز المسلمون الأوائل من الرواية عن النبى ، كما تحرجوا من جمع ما روى عنه حتى لا يختلط بالقرآن . ومع الوقت رَقّ الوازع الدينى واختلط بالمعتقد السياسى ، فبدأ نحل الأحاديث ونسبتها للنبى . وعندما اقتضت الحاجة جمع الأحاديث ـ فى العصر العباسى ـ اتُّبِعَ فى جمعها أسلوب الجمع القرآنى ، أى أسلوب الإسناد ؛ مع أن بُعْدَ العصر الذى جُمع فيه الحديث عن عصر النبى ، وعدم تحصن الحديث بما كان يتحصن به القرآن من توافر حفظ الجميع له والخشية من تغييره فضلا عن نحله ، وانتشار المسلمين وقت جمع الحديث فى بقاع أوسع كثيراً مما كانوا فيه وقت جمع القرآن ؛ كل ذلك وغيره ، كان يفرض أن يُضَاف إلى المنهج الإسلامى فى جمع القرآن منهج آخر يخص الحديث ويقوم على نقد المتن ذاته وتحرى صحته على أساس من الواقع قبل أن يُعتمد كحديث للنبى [1]. ولما لم يحدث ذلك كثرت الأحاديث المنسوبة للنبى ، وهى أحاديث تقوم على رواية الآحاد ، أى تسلسل الإسناد واحداً عن واحد . ومع الجهد الشديد الذى اتبع فى جمع الأحاديث فقد اختُلِفَ فى عدد الأحاديث المتواتر عليها ، وقيل إنه لا يتجاوز عشرة أحاديث ، كما اخْتُلِف فى صحة كثير من الأحاديث غير المتواترة ، والتى

(١) فجر الإسلام ـ المرجع السابق ص ٢١٠ حيث جاء به إن علماء المسلمين « عنوا بنقد الإسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن »

يُسمى أكثرها بأحاديث الآحاد [1].

وبعد ثبوت صحة الحديث - رغم كل المحاذير - فإن الحديث نص . وإذا كان القرآن فى حاجة إلى شروح ، فالحديث كذلك . وكل ما يتصل بالآيات القرآنية - عن النص وما يقتضيه - ينطبق على الحديث ، فلقد أصبح هو الآخر لا يظهر للمسلم - أو لغير المسلم - صافيا ، ولكن ضمن غلالة من القواعد والأحكام والأصول والدراسات التى يصعب فصلها عنه .

أما الإجماع (أى إجماع الأمة على رأى) فمهما قيل فى إمكان وقوعه أو عدم إمكان ذلك ، جواز حدوثه أو استحالة هذا الجواز [2]، فإن الإجماع على أى حال - هو والقياس - مجرد آراء للعلماء ، واجتهادات للفقهاء ، واستنباطات لذوى الرأى من علماء الدين .

فلفظ الشريعة - بذلك - فى الفهم الدينى ، لم يعد يدل على معناه الأصلى فى اللغة ، وهو المورد أو الطريق ؛ ولا علىْ معناه الأول فى القرآن ، وهو ذات المعنى اللغوى ؛ لكنه أصبح يعنى كل أحكام النظام الإسلامى ، ما تعلق منها بالدين وما اختص بالتشريع ، سواء وردت فى القرآن أم فى السنة أم على الإجماع أم من التفاسير .

ألفاظ تتصل بالشريعة :

من الألفاظ التى تتصل بلفظ الشريعة فلا يمكن التصدى لهذا دون التعرض لها ، ألفاظ : الحدود ، التعزير ، القصاص .

أ) ولفظ الحد (وجمعه : حدود) يرد فى كتب الفقهاء والشراح بمعنى العقوبة التى قَدَّرها الشارع على فعل أثَّمه [3]: كعقوبة قذف المحصنات مثلا - وهى - الجلد ثمانون جلدة . . وهكذا . غير أن اللفظ لم يرد فى القرآن بهذا المعنى ، ولكن ورد بمعنى الأوامر

---

(١) كتابنا حصاد العقل ص ٧٧ .

(٢) يراجع فى ذلك - بتفصيل أوفى - كتابنا حصاد العقل وكتب أصول الفقه المشار إليها من قبل .

(٣) محمد أبو زهرة : الجريمة والعقوبة فى الإسلام - العقوبة - ص ٧٠ .

والنواهى [1] ، أو بمعنى أحكام الله فيها لا يتصل بجرائم أو عقوبات [2].

﴿ ياأيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه . . ﴾ [3].

﴿ تلك حدود الله . . . . ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾ [4].

فلفظ الحد أو الحدود عندما يستعمل بمعنى العقوبة إنما يستعمل على اصطلاح تعارف عليه الفقهاء والشراح وليس بالمعنى الوارد فى القرآن .

ب) ولفظ التعزير ورد فى القرآن بمعنى التعظيم ﴿ وتعززوه وتوقروه ﴾ [5]، لكنه أصبح فى الاصطلاح الفقهى يطلق على التأديب الذى لم يرد به نص ، على مفهوم أن مثل هذا التأديب من قبيل التقوية والنصر ، فمن قمع شخصاً عن أن يضر غيره فقد نصره بحمله على الخير ونصر الله بتنفيذ أوامره ونصر المجتمع فحماه من الآفات الاجتماعية .

جـ) ولفظ القصاص يعنى ـ لغة ـ المساواة بإطلاق ، كما يعنى التتبع ، فقد قَصَّ أثره بمعنى تتبعه ؛ لكنه ورد فى القرآن بمعنى المساواة بين الجريمة والعقاب ، وهو معنى يشمل فكرة تتبع الجانى للاقتصاص منه أى لتوقيع الجزاء عليه [6].

والقصاص عقوبة مقدرة كذلك عن جرائم تقع على حق يغلب فيه حق الناس على حق الله ، كقتل نفس ، أو ضرب شخص أو ما شابه . ويختلف القصاص عن الحد فى أنه يمكن دفعه بمال ، أى دية يسلمها الجانى إلى المجنى عليه أو من له ولاية الدم [7].

(١) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٧١٢ .
(٢) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ١٦٤١ .
(٣) الطلاق ٦٥ : ١ .
(٤) النساء ٤ : ١٣ـ ١٤ .
(٥) أبو زهرة : المرجع السابق ص ٦٩ .
(٦) أبو زهرة : المرجع السابق ـ ص ٢٦٥ .
(٧) المرجع السابق ص ٧٤ .

الاصــــــول التّاريخيـــــة للشــــريعــــة

عند أوزوريس (النبى إدريس) :

فى كتاب للمؤرخ اليونانى بلوتارك عن إيزيس وأوزوريس ، ذكَرَ قصتهما ، وفيها أن أوزوريس [(١)] كان ملكاً على مصر ، وأنه علم الناس الزراعة وجعلهم يعبدون الله وأسس لهم مجموعة قوانين [(٢)]. فإذا كان الأمر كذلك ، فإن قوانين أوزوريس وشريعته تكون هى الأولى من نوعها فى التاريخ [(٣)].

وليس يعرف على وجه التحديد ـ حتى الآن ـ ماذا كانت هذه القوانين (أو الشرائع) التى أسسها أوزوريس ، لا نوعها ولا موضوعها ولا منهاجها ؛ وخاصة أنها لم تُدَون ، وإنما تنوقلت تلقيناً وشفاهًا ثم شقت طريقها خلال المجتمع ضمن عاداته وأعرافه وأصبحت صميم خلق المصريين القدماء ، وحقيقة ضمائرهم وطبيعة تكوينهم الحضارى .

---

(١) أوزوريس ـ أهم أرباب قدماء المصريين ـ هو النبى إدريس . وأصل اسمه بالمصرية يسر بمعنى قوة أو قدرة أو عزم ، وأصبح فى بعض النطق يسرا أو أوسير أو أوزير ، وهذا النطق الأخير أصبح عند الإغريق أوذريس كعادتهم فى إضافة الياء والسين إلى آخر الأسماء ، وقد نقل إلى العرب باستبدال الدال بالذال ، وهو استبدال عادى ، فأصبح «إدريس». وقد ذكر اسمه مرتين فى القرآن الكريم ﴿ واذكر فى الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبياً . ورفعناه مكانا عليا﴾ ، ﴿وإسماعيل وإدريس وذا الكفل كل من الصابرين ﴾ وورد ذكره فى تاريخ الطبرى ـ الجزء الأول ـ ص ١٧٢ وما بعدها ، اليعقوبى ١ : ٨ ـ ٩ ، ١٦٦ ، ابن الأثير ١ : ٤٤ ، الديار بكرى ، تاريخ الخميس ص ٦٦ ، الثعلبى : عرائس المجالس ص ٥٠ ، ٥١ ، وفيها أن إدريس (أوزوريس) ، أول من خط بالقلم وأول من خاط الثياب ولبس المخيط ، وأول من نظر فى علم النجوم . وجاء فى « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطى أن إدريس (أوزوريس) « أقام ومن معه بمصر وأنه دعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإلى طاعة الله عز وجل ، وعرفهم السياسة المدنية ، وعلمهم العلوم » . وهذا القول قريب مما ذكره بلوتارك .

ويلاحظ أن بعض المؤرخين يخلطون بين إدريس وأخنوخ ويظنونهما شخصا واحداً ، لأن اسم إدريس لم يرد فى ثبت الأنبياء الوارد فى التوراة ، والواقع أنهما مختلفان ، فأخنوخ عاش فى بلاد ما بين النهرين فى حين أن إدريس (أوزوريس) أول ملك لمصر فى عهود ما قبل التاريخ .

(٢) E.A. WALLIS BUDGE : The Gods of the Egyptians, VOL 2 - P 113.

(٣) ليس يعرف على وجه التحديد متى عاش أوزوريس فى مصر ، ولكن ثمة رأيا على أنه عاش قبل ثلاثة آلاف سنة من عصر مينا ، أى حوالى ستة آلاف سنة قبل عصر المسيح ، وثمانية آلاف سنة من الأيام الحالية .

وإذا صح ذلك ، فإن كنه هذه القوانين وروح هذه الشريعة يمكن التعرف عليه من استحضار خلق المصريين القدماء ، واستكناه ضمائرهم ، واستجلاء حقيقة تكوينهم الحضاري .

فالفكر المصري القديم لم يكن يعرف الأفكار المجردة وإنما كان يُعنى بالوقائع المجسدة . فهو لا يعرف خيراً باللفظ ولكن يعرف شخصاً خيّراً ، ولا يعرف شراً ولكن شريرا ، ولا بطولة لكن بطلا ، ولا عدالة بل شخصاً عادلا . ومن هنا وضع رمزاً لكل قيمة وربًا [1]لكل معنى . ومن الرمز تفيض القيم وبه تربو وتزيد ، ومن الرب تنبع المعاني وإليه تعود وتتحقق . بهذا كان أوزوريس رمزاً للخير ، وكان أخوه ست رمزاً للشر ، وكان حورس رمزاً للبطولة ، وكانت « ماعت » رمزا للعدل والحق والاستقامة .

لفظ ماعت المصري ومعانيه :

ولفظ « ماعت » هو الذي أضفى على لفظ ناموس اليوناني ـ الذي استعمله السيد المسيح ـ ما أصبح له من معنى القاعدة والقانون [2]. فلقد كان المصريون القدماء يستعملون لفظ « ماعت » بمعنى مادي وبمعنى معنوي ، وبهذا أصبح معناه : حق ، عدل ، عادل ، حقيقة ، حقيقي ، أصيل ، معتدل ، استقامة ، مستقيم ، حازم ، لا يتبدل ولا يتغير [3]، إلى غير ذلك من معانٍ متشابهة ، يمكن أن تُنْقل إلى معنى القانون . ولم تكن القيمة السامية ـ في تقديرهم ـ ولا المثل الأعلى أن يتبعوا قوائم بالأخلاق الحميدة وأن يمتنعوا عن قوائم من الأخلاق البليدة ، بل كان هذا المثل وتلك القيمة يتحققان عندما يكون كل منهم قد حيا بماعت ربة الحق والعدل والاستقامة ، ووضعها في قلبه ـ على المعنى المجازي الذي شهر به المصريون القدماء ـ فصارت هي ذاته المتجسدة وأصبحت معانيها نفسه الحية ، فإذا بهذا قانون الحياة السديدة وإذا بتلك قاعدة العيش المستقيم .

---

(١) لفظ الرب في اللغات الشرقية يعني الرئيس أو الصاحب أو الرمز مثل رب الأسرة ، ورب العمل وهكذا .

(٢) The Gods of the Egyptians, Vol - I, P.417 .

(٣) المرجع السابق .

وفى « إعلان فى النور » المسمى بكتاب الموتى (١) ، تَرِدُ فى أناشيد أوزوريس أن كلمته « ماعت » ، أى أنه يتكلم بالحق والعدل والاستقامة . . . إلى غير ذلك من معان .

وورد فى هذا الكتاب : ـ

« أتغذى من عدالة (ماعت) قلبى » .

« غذيت قلبى بماعت (الحق والعدل والاستقامة) » .

« لقد وضعته (أى الله الذى هو الحق والعدل والاستقامة) فى قلبى » .

« هل لى أن أتبع قلبى (أى القلب الذى طوى على معانى الحق والعدل والاستقامة)(٢).

وعندما ظهر إخناتون (٣)استعمل هذا المعنى ـ فى أناشيده ـ كثيراً ، ففيها يخاطب الله قائلا : ـ

«إنك لا تزال فى قلبى»

الذى عاش فى الاستقامة (ماعت) » (٤) .

وبعد إخناتون بفترة ظهر موسى عليه السلام ، وهو مصرى واسمه مصرى (٥) ،

---

(١) E.A. WALLS BUDGE : The Egyptian Book of the dead .

وهذا الكتاب عبارة عن برديات لكتاب كان يوضع مع الموتى ليسهل لهم اجتياز العالم الآخر والنجاح فى المحاكمة التى تعقد لهم ، والبرديات من الأسرة الثامنة عشرة (١٥٠٠ عاما قبل المسيح) ـ لكن النص الأصلى ـ على الراجح ـ نشأ واستقر فى مصر قبل عصر مينا بوقت طويل (أى قبل ٣٢٠٠ عام قبل المسيح) . وقد وجدت بعض نصوصه على أهرامات فى الجيزة من الأسرة الخامسة ، وتسمى نصوص أو متون الأهرام . وهو ـ على العموم ـ أهم كتاب يدل على الفكر المصرى القديم .

(٢) يراجع : The Egyptian Book of the dead .

(٣) اخناتون (١٣٦٩ ـ ١٣٥٣ ق . م) من أهم فراعنة مصر ، داعى التوحيد وزعيم الرومانسية .

(٤) J.H BREASTED : Dawn of the Conscience .

(٥) أصل اسمه جزء من الأسماء المصرية تحوت موس أو رع موس . بمعنى تحوت أعطى طفلا أو رع أعطى طفلا ، أو ـ بمعنى عام ـ ابن تحوت أو ابن رع ، ثم استعمل جزء من الاسم وحده فأصبح موس ومد فى العربية فصار موسى .

فقد جاء فى التوراة أن ابنتى كاهن مدين عندما شاهدتاه قالتا عنه ، إنه رجل مصرى[1].

وفى رأى بعض العلماء أن موسى عليه السلام كان ـ قبل الرسالة ـ من أتباع التوحيد العالمى الذى نادى به إخناتون ، وقد كانت له شيعة قوية فى مصر مضادة لفكرة تعدد الآلهة وقَصْر آمون على أن يكون إلها لمصر وحدها ، وما إلى ذلك من أفكار تلت عصر إخناتون ، وكانت ردة إلى الوثنية ورجعة عن التوحيد المطلق [2]. وهم يستدلون على ذلك بأدلة كثيرة ، منها أن لفظ آدوناى الذى يطلقه الإسرائيليون على الله هو تصحيف للفظ «آتون» المصرى [3].

الشريعة فى الفهم الإسرائيلى :

فموسى ـ عليه السلام ـ عندما خرج من مصر كانت معه مجموعة من المصريين الموحدين ومجموعة أخرى من الإسرائيليين . ومن المصريين كانت قبيلة اللاويين الذين صاروا كهنة بنى إسرائيل [4]. وهؤلاء هم الذين كانوا يحملون التراث المصرى من التوحيد الصحيح ، والحكم المُعبرة ، والأناشيد الصوفية ، والرقة فى التعبير ، والولع بالتورية والمجاز ، وكتابة الصيغ الدينية بنهج معين يسمى توازن الأعضاء ؛ هذا فضلا عن تقاليد الاختتان ، وتقديم القرابين ، ونظام بناء المعابد ، ووضع ناووس للإله ، وحظر دخول غير الكهنة إلى قدس الأقداس .

وبين الموحدين حملة التراث المصرى وغيرهم حدث صراع طويل ، يظهر جليًّا فى وجود نصين للتوراة أحدهما نص يَهْوِى ، أى يذكر الله الواحد باسم يهوا ، والآخر نص ألوهيمى ، أى يشير إلى الله بلفظ الجمع : ألوهيم أى آلهة .

---

(١) خروج ٢ : ١٩ .

(٢) يراجع كتاب FRUED, Moses and Monothiesm :

(٣) يراجع ذلك بتفصيل أكثر فى كتابنا Development of Religion .

(٤) وقد غلب على الكل لفظ الإسرائيليين من قبيل تغليب الجزء على الكل أو المرجوح على الراجح ؛ أو من باب إطلاق المشهور على الجميع ، كإطلاق لفظ الإنجليز على كل سكان الجزر البريطانية مع أن الإنجليز كانوا قبيلة منهم ، وإطلاق لفظ الإغريق على كل سكان شبه جزيرة اليونان مع أن الجريكو كانوا قبيلة واحدة منهم .

وقد استمر الصراع طويلا حتى تغلبت الروح المصرية على ماعداها ، فظهرت روح الدين على الشكل والمراسم ، وعلت المعنويات على الماديات ، وانتصرت الرقة على الغلاظة ، والحضارة على البداوة ، والشمول على القصور ، والنضج على الفجاجة .

بدأ ذلك بمزامير داود [1] ثم استمر فى أسفار الأمثال والحكمة وأشعياء ودانيال وملاخى . فقد جاء فى المزامير :ـ

« فى قلبه شريعة إلهه » [2]

« شريعتك فى صميم أحشائى » [3].

« إنك أحببت الحق فى الأفئدة » [4].

« بك نطق قلبى » [5].

« علمنى يا رب طريقك واهدنى فى سبيل الاستقامة » [6].

« كلمة الرب مستقيمة » [7].

« ارع الاستقامة » [8].

« روحاً مستقيما جدد فى داخلى » [9].

« لم يستقم قلبه » [10].

« المستقيمون » [11].

---

(١) تراجع المقارنة التى أجراها الأستاذ بريستد فى كتابه فجر الضمير بين المزمور الرابع بعد المائة وأنشودة إخناتون .

(٢) مزامير ٣٧ : ٢١ .

(٣) مزامير : ٤٠ : ٨ .

(٤) مزامير ٥٠ : ٨.

(٥) مزامير ٢٦ : ٨ (من الترجمة الكاثوليكية) .

(٦) مزامير ٢٧ : ١١ (من الترجمة الكاثوليكية) .

(٧) مزامير ٣٣ : ٤ .

(٨) مزامير ٣٧ : ٣٨ .

(٩) مزامير ٥١ : ١٠ .

(١٠) مزامير ٧٧ : ٨ .

(١١) مزامير ١٠٧ : ٤٢ ، ١١٢ : ٣ .

وفى سفر الأمثال وردت معانى ماعت حرفيا ، بصورة لا تدع مجالا للشك فى الصلة بين هذا السفر وبين الفكر المصرى القديم : -

« لاستفادة تأديب التعقل : العدل والحق والاستقامة » (١).

« تفطن للعدل والحق والاستقامة » (٢).

ففى الفكر المصرى القديم كانت الربة « ماعت » هى التى تسكن القلب ، ومنها كانت تنبع الاستقامة وكان يتدفق العدل ويفيض الحق ، وهى نفس المعانى التى وردت فى المزامير ، والتى جاءت حرفيا فى سفر الأمثال .

● « إليكم يا من تخافون اسمى : ستشرق شمس العدالة تحمل الشفاء فى جناحيها»(٣).

وهو تعبير لم يخف على كثير من العلماء الذين رأوا أن شمس العدالة ترمز إلى رع وإلى ماعت ، وأن جناحى الشمس رمز مصرى لرحمة الإله .

وفى سفر دانيال وردت كلمة التوراة بمعنى قريب من معنى لفظ ماعت المصرى :

« أكتب الشريعة حتى لا يقع فيها تغيير كما هى شريعة مادى وفارس التى لا تُنسخ»(٤).

فالشريعة التى لا تنسخ هى ماعت التى لا تتغير . والشريعة بمعنى القانون هى ماعت التى تعنى العدل والحق والاستقامة ، وتعنى الحازم الذى لا يتغير ولا يتبدل ، وهى معان من السهل نقلها من أرباب تمثل ذلك - فى مجتمع يؤمن بأرباب لكل صفة - إلى قانون أو شريعة تنزلت من الله ، فى مجتمع لا يؤمن بغير الواحد الذى لا شريك له ؛ ويرفض وجود أرباب أو استعمال لفظ الرب إلا فى أضيق نطاق وحيث لا تختلط بلفظ الله وتتداخل مع معنى الجلالة .

---

(١) الأمثال ١ : ٣ (النص عن الترجمة الكاثوليكية) .

(٢) المثال ٢ : ٩ (النص عن الترجمة الكاثوليكية) .

(٣) ملاخى ٤ : ٢ (النص عن الترجمة الكاثوليكية) .

(٤) دانيال ٦ : ٨ ؛ ٦ : ١٢ .

فالشريعة التى تنزلت على أوزوريس (إدريس) والتى بشر بها المصريين القدماء ودعاهم إليها هى « ماعت » التى تعنى الحق والعدل والاستقامة . ويلوح من استكناه التاريخ أن خلق المصرى القديم كان - فى الأصل - هو الإيمان بالله ووضع « ماعت » فى قلبه ، بحيث يصبح تجسيدا حيا لها فيكون هو الحق والعدل والاستقامة .

الناموس اليونانى والشريعة :

وهذه المعانى هى التى نُقلت إلى لفظ ناموس اليونانى kavwv ، الذى كان يعنى - أصلا - القضيب المستقيم ، ثم استُعمل بمعنى العمل على استقامة الأشياء (وهو ما تعمله ماعت) ، ثم استُعمل أخيراً بمعنى يفيد القاعدة أوالحكم أو القانون . وبهذه المعانى استعمله السيد المسيح لأنه كان قد أصبح المرادف العالمى - آنذاك - للفظ الشريعة [1].

ويلاحظ فى استعمالٍ للفظ الناموس عند بداية البعثة النبوية أنه عنى الروح القدس أو الملك (الملاك) جبريل (عليه السلام) رسول الله إلى رسله من البشر . فقد ورد فى كتب السيرة أن السيدة خديجة زوج النبى (ﷺ) ذهبت إلى ابن عمها ورقة بن نوفل عندما التقى النبى بالوحى أول مرة ، وأخبرته بما حدث له ، فقال لها ورقة إنه (أى الوحى) هو الناموس الذى أنزله الله على موسى (عليه السلام) [2]. ففى هذا الفهم كان لفظ الناموس مطابقاً للفظ « ماعت » المصرى الذى يشير إلى « ماعت » التى هى ربة تجسد معانى الحق والعدل والاستقامة ، أو أنها القانون الأصلى والشريعة السامية . فلقد طابق التعبير بين لفظ الناموس ومعنى الوحى بحيث يكون الناموس فى تقديره قانوناً أعلى وشريعة سامية - تتنزل من الله - وتوحى إلى النبى إرادته وأمره .

ماعت وتحوت أو العدالة وجبريل :

على أن هذه الملاحظة تصبح ذات دلالة هامة إذا عُرف أن « ماعت » كانت عند

---

(١) ويلاحظ أن لفظ العدالة عند أفلاطون Diakiosune لا ينطوى على المعنى السياسى أو الأخلاقى المفهوم فى هذه الأيام، وإنما هو يحمل على معنى التقوى والصلاح الدينى .

وهو ما يجعله أقرب إلى الفهم المصرى عن ماعت (تراجع دراسة للدكتور فؤاد زكريا عن جمهورية أفلاطون ص ٥٥) .

(٢) تراجع كتب السيرة وعلى الأخص سيرة ابن هشام .

المصريين القدماء ـ الربة القسيمة (المقابلة أو الشريكة أو الشقيقة) للرب تحوت ، وأن تحوت كان كاتب الآلهة ورمز الفهم والذكاء والحكمة ، وأن صفاته ـ على العموم ـ هى نفس صفات الملك (الملاك) جبريل فى الرسالات الكتابية [١].

فالإشارة إلى الملك (الملاك)جبريل بأنه الناموس ـ بينما الناموس هو اللفظ اليونانى المقابل للفظ ماعت المصرى ، وكلاهما يدل على معنى الحق الناطق والعدل الحازم والاستقامة السامية ؛ ويومىء إلى رب ، فى الفهم السابق للرسالات الكتابية [٢]، وإلى ملك (ملاك) فى فهم هذه الرسالات ـ هذه الإشارة ؛ قد لا تكون مجرد مصادفة وإنما هى دليل على تسلسل الفهم وتداعى الألفاظ عبر معان واحدة ، تنتقل من حضارة إلى أخرى ، وتتوثب من شريعة إلى شريعة ، بينما هى فى حقيقتها أصل واحد ، له لب لا يتبدل وصميم لا يتغير . .

كلمة التاريخ :

فمعانى لفظ الشريعة يمكن ـ إذن ـ أن تحمل على معانى لفظ ماعت المصرى .

فقد استعمل لفظ « ماعت » عند المصريين القدماء على معنى مادى يفيد الآلهة العادلة الحق المستقيمة ، ومعنى معنوى يفيد العدالة والحق والاستقامة ، ويفيد كل معنى على هذا السياق ، كالحزم والثبات والاعتدال وما شابه ، وهى معان يمكن أن تومىء إلى القانون الأسمى للحياة .

وعندما خرج الإسرائيليون من مصر ـ وفيهم كثير من المصريين الذين كانوا حملة التراث المصرى ـ نقلوا معنى ماعت إلى لفظى التوراة والشريعة ، وحدث ـ فى فهمهم ـ اضطراب كثير بين اللفظين ، لأن معانيهما مختلطة متداخلة .

---

(١) يراجع BUDGE, The Gods of the Egyptians - VO, I.
ويلاحظ فى كتاب الموتى أن تحوت وماعت كانا يقرنان بعضهما ببعض ، دليلا على معنى واحد هو الحق والعدل والاستقامة.

(٢) يستعمل التعبير على المعنى الدارج من أن الرسالات الكتابية هى اليهودية والمسيحية والإسلام ، لأن لها كتبا مقدسة هى التوراة والإنجيل والقرآن .

فالتوراة تعنى منهاج الإرشاد والتعليم والتنظيم والهداية ، وهى أمور ـ فى نطاق الدين ـ لابد أن تتصل بالقانون الأسمى للحياة ، استلهاما وتحقيقاً ، وهو القانون الذى يتنزل على لسان جبريل (عليه السلام) ملك (ملاك) الرب ، صاحب الصفات التى هى أقرب ما تكون إلى صفات الرب تحوت قسيم ماعت وشريكها المقابل لها فى الديانة المصرية القديمة ؛ والذى يعنى ـ كما تعنى ماعت ـ الحق والعدل والاستقامة .

أما لفظ الشريعة فقد بدأ استعماله فى كتب موسى (عليه السلام) بمعنى الطريقة المحددة (أو الثابتة) للمراسم والوسيلة المستقيمة (أو العادلة) للشعائر ، وهو وجه من وجوه استعمال لفظ ماعت ، لأن الثبات والاستقامة وعدم التغير كما يمكن أن تكون لشىء تكون ـ من باب أولى ـ لطريقة حددها ملك (ملاك) الرب ورسمها للمخاطبين بالأمر .

وبعد أن غلبت الروح المصرية على الفهم الإسرائيلى، بدأ استعمال كلمة الشريعة بمعنى العدالة والاستقامة ، وبمعنى القانون الذى لا يُنسخ (أى لا يتغير ولا يتبدل) .

وانتقـل المعنى إلـى الإغريق الذين كانوا قد اتصلوا بمصر وأفادوا من حضارتها ، فإذا بلفظ ناموسKavwv ـ وهو يعنى أصلا أى قضيب مستقيم ـ ينتقل عبر استعمالات متعددة حتى يصبح القاعدة أو الحكم أو القانون ، ويشير إلى رب العدالة والحق والاستقامة أو ملك (ملاك) الرب الذى يحمل هذه المعانى .

وقد استعمل السيد المسيح لفظ الناموس بالمعنى الذى صار إليه .

وفى بداية البعثة النبوية استعمل لفظ الناموس إشارة إلى جبريل (عليه السلام) .

وفى القرآن ورد لفظ الشريعة بمعنى المدخل أو الطريق أو المنهج ، وهو استعمال شبيه باستعمال لفظ الشريعة فى كتب موسى (عليه السلام) ، وإن كان من الممكن أن يُحمل على معنى الثبات والاستقامة بحيث يكون المقصود منه الطريق الثابت والمنهج المستقيم .

وأخيراً تغير فهم اللفظ فى الفكر الإسلامى فأصبح يعنى النظام الإسلامى الذى يشمل القرآن والسنة والقياس والإجماع ، أى يشمل كل التراث الإسلامى من كتاب

سماوى وأحاديث وأفعال للنبى وإجماع لذوى الرأى (إن أمكن وقوعه) وقياس أى مجتهد لاستنباط أى حكم أو قاعدة ؛ هذا بالإضافة إلى النظام السياسى التاريخى وأخصه الخلافة الإسلامية .

الاصـــول العـامـــة للشـريعـــة

الشريعة فى القرآن تعنى المدخل أو المنهج أو الطريق ، كما قد تعنى الإظهار ، لكنها تُستعمل فى الفكر الدينى للإسلام بغير هذا المعنى، بل بمعنى آخر يتسع ليشمل النظام الإسلامى كله من قرآن وسنة وإجماع وقياس؛ بل ويشمل النظام التاريخى. وتطبيق أحكام القرآن وآياته يقتضى الرجوع إلى ألفاظ النص ومعانيه وتفسيراته المتعددة ووضعه فى الكتاب الكريم من حيث أسباب نزوله وما إذا كان ناسخاً أو منسوخاً، إلى غير ذلك مما يشكل حواشى تحيط بالآيات فلا يمكن تطبيق حكمها إلا مختلطاً بهذه الحواشى.[1] والسنة فعل للنبى تنوقل عنه وتوارثته الأجيال بغير خلاف ؛ وأقوال هى الحديث ؛ ويدور حولها جدل كثير ، من حيث صحة المتن وصحة الإسناد ، وخاصة أنه قد كثر نحل الأحاديث ـ فى عصور تالية للنبى وقبل أن تُضم فى مجاميع (مسانيد وصحاح) ـ لأسباب سياسية تستهدف تأييد شيعة أو نصر دولة أو ما شابه ، ولأسباب دينية رأى معها الناحلون أن ما يفعلونه يؤيد الدين ويقويه[2] .

أما الإجماع ففيه خلاف كبير ، إذ يذهب رأى إلى أن المقصود به إجماع صحابة النبى، ويذهب رأى آخر إلى أن الإجماع هو إجماع أهل المدينة فى عصر الخلفاء الراشدين، ويذهب رأى ثالث إلى أنه إجماع ذوى الرأى فى العالم الإسلامى كله ، ويرى اتجاه هام أن الإجماع لم يتحقق قط وأنه من المستحيل تحقيقه[3] .

---

(١) يراجع ما سبق فى الفصل الخاص بالأصول اللفظية للشريعة .

(٢) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٧٧ ، أحمد أمين: فجر الإسلام ص ٢٦٠ ، جوستاف جرونيباوم: حضارة الإسلام ص ١٤٤ ، جولد زيهر: العقيدة والشريعة ، ص ٤٣ ، وكان الناحلون يقولون فى ذلك : إذا أعجبنا الرأى صيرناه حديثا ، أو يقولون : نكذب له (للنبى) ولا نكذب عليه !!

(٣) تراجع كتب أصول الفقه المشار إليها من قبل .

والقياس ـ على أى حال ـ اجتهاد ذوى الرأى ، إعمالا للآية الكريمة : ﴿ لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾ [1] ، أى أنه رأى يستنبطه فقيه أو أصولى أو رجل من المسلمين من حكم آخر [2] .

الدين والفكر الدينى :

بهذا يبين الفارق بين الدين والفكر الدينى ، فالأصل فى الدين أنه ما جاء به النبى من القرآن ، ومن أفعاله وأقواله فيما يتصل بالدين أو تطبيقه . غير أن كلا من القرآن والسنة القولية (الأحاديث) نص . والنص ـ فى غير حياة النبى ـ لا يتكلم بنفسه ولا يشرح ذاته ولا يفض معناه ولا يقطع فيها بداخله . ومن ثم فقد فُسر القرآن بالسنة ، ثم فسرا معاً من جانب القلة التى استطاعت أن تندب نفسها للتفسير ، وأن تتأهب له بما يقتضيه ، وأن تتفرغ للجهد الذى يستلزمه . ومن الأحاديث ـ المرجوح بعضها ـ وتفسير المفسرين بما يداخله من اختلاف مذهب كُلٍّ واختلاف ثقافته ورأيه ، وآراء الفقهاء والأئمة فى المسائل التى أبدوا فيها الرأى ؛ من كل ذلك تكون فكر دينى ، ليس هو الدين وإنما هو فكر يدور على مدار الدين ويلف على محوره ويجرى على منواله . ولا يمكن لهذا الفكر ـ بداهة ـ أن يكون نقياً نقاء الدين ، مادام المحيط الذى يصب فيه هو اختلاف البيئات واضطراب المذاهب واجتهادات التفسير ومعتقدات العامة وأساطير الشعوب . ومن جانب آخر ، فإنه من المستحيل أن يكون هذا الفكر صائباً أبدا ، مخلصاً على الدوام ، فهو يحتمل الصواب والخطأ كما يحتمل الاختلاط بالغرض ، شأن أى رأى بشرى .

وفى عبارة واحدة ، يمكن أن يُفرَّق بين الدين والفكر الدينى ، بأن الدين هو مجموعة المبادىء التى يبشر بها النبى أو الرسول ؛ والفكر الدينى هو الأسلوب التاريخى لفهم

---

(1) النساء ٤ : ٨٣ .

(2) ووجه الحصر فى هذه الأدلة الأربعة أن المستدل على حكم إما أن يعود إلى الوحى أو إلى غيره . فإذا عاد إلى الوحى وجده فى القرآن أو فى السنة ، أما إذا عاد إلى غير الوحى فهو يعود إلى الإجماع (إن وجد) أو إلى الاجتهاد (وهو القياس) .
أما ما يضيفه علماء الأصول إلى هذه المصادر من مصادر أخرى فهى ملحقة بهذه المصادر الأربعة . فشرع من قبلنا ملحق بالقرآن والسنة ، والعرف ملحق بالإجماع ، وقول الصحابى ملحق بالقياس إن كان اجتهادا وبالسنة إن كان رواية عن النبى ، والاستحسان وغيره مما هو نحوه ملحق بالقياس (من شرح المنار بتصرف ١ : ١٠ , ١١) .

هذه المبادىء وتطبيقها . فكل فهم للنص الديني وكل تفسير له ـ بعد حياة النبي ـ هو من قبيل الفكر الديني ، لذلك فإن هذا الفهم أو التفسير قد يوافق صميم الدين وقد يخالفه[1] .

هذا التحديد للفارق بين الدين والفكر الديني ليس واضحاً للجميع ، ومن ثم حدث الخلط بينهما ومازال يحدث .

من هذا الخلط أن دعاوى تطبيق الشريعة لا تقصد إلى معنى الشريعة فى القرآن ، وإنما ترمى إلى ما انتهى إليه معنى اللفظ فى الفكر الدينى ، بعناصره الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، و ربما بمعناه التاريخى . بل إن التخصيص يتزايد والقصور يمتد حتى يصبح المقصود بالشريعة ما يسمى بالأحكام الشرعية ، أى : خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً[2] . وما يعرف به حكم الله هو المصادر الأربعة المنوه عنها : الكتاب والسنة والإجماع والقياس[3] .

فكأن المعنىّ بتطبيق الشريعة تطبيق النظام الفكرى الإسلامى أو النظام التاريخى الإسلامى ؛ وربما تخصص أكثر فأصبح المقصود به تطبيق الأحكام الشرعية ؛ وربما تخصص أكثر وأكثر فأصبح المقصود به تطبيق ما بهذه الأحكام الشرعية من قواعد تتصل بالمعاملات .

ومع هذا الخلط فى الفهم والاضطراب فى التحديد فإن الكلام عن الشريعة لا يُسبق ببيان للأصول العامة التى لابد أن تَغَيَّاها الشارع الأعظم ، بل إن الكلام يدور عادة حول بعض قواعد عامة مستخلصة من الأحكام الشرعية بقصد مراعاتها فيما يَجْرى عليه الرأى من أحكام تُسْتَحدث من بعد ذلك عند الإجماع أو لدى القياس ، مثل قواعد : لا ضرر ولاضرار ، الضرورات تبيح المحظورات ، البينة على من ادعى ، الغُنْم بالغُرْم ، المصلحة العامة مقدمة على الصالح الفردى . . . إلى غير ذلك من قواعد هى فى حقيقتها قواعد مشتركة بين كل التشريعات ، وخاصة بين التشريعات العصرية ،

---

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٣٨ وما بعدها .
(٢) كتب أصول الفقه المشار إليها من قبل .
(٣) المراجع السابقة .

بحيث لا يمكن أن تُسنّ هذه التشريعات أو تُقَعد لها قواعد دون مراعاتها(١) .

ومما لا شك فيه أنه يكون من الأوفق كثيرا أن يتقصى البحث أصولا عامة تختص بها الشريعة ولا يقف عند قواعد عامة تشترك فيها كل التشريعات . فتحديد هذه الأصول العامة مما يساعد فى تجلية قضية تطبيق الشريعة ، مادام المقصود منها هو وقوف الرأى على ما تختص به الشريعة دون غيرها من تشريعات(٢) .

مثل هذا التخصيص حين يكون ، لابد أن يدخل فى تقديره الفكر الدينى فى فهم معنى لفظ الشريعة ، لا بالفهم الذى ورد فى القرآن ، ولكن بما انتهى إليه هذا الفكر من أن الشريعة هى التشريع ، وعلى الأخص فيما يتعلق بالجزاءات والمعاملات(٣) ، أى ما يسمى بالأحكام الشرعية ـ مع قصرها على الجزاءات والمعاملات دون العبادات ـ وهو ما يعد فى تقديرنا أحكام الشريعة ، أو القواعد التى تنبنى على الشريعة ذاتها والنواتج التى تصدر عن المنهج والسبيل .

الأصول العامة للشريعة :

ولتحديد الأصول العامة للشريعة يتعين متابعة أول مصادر الأحكام الشرعية ـ وهو القرآن الكريم ـ متابعة تاريخية ،تتدرج على آياته ، آية آية ، بحسب وقت نزولها (٤)

---

(١) الأصل : أسفل كل شىء ، وجمعه أصول أى جذور (لسان العرب ـ مادة أصل) . وفى المعجم الوسيط أن أصل الشىء هو أساسه الذى يقوم عليه ومنشؤه الذى ينبت منه (مادة أصل) أما القاعدة فهى أصل الأس (أى ما يعلو الجذور) وجمعها قواعد (لسان العرب مادة قعد) وفى المعجم الوسيط أن القاعدة هى الضابط ، أو الأمر الكلى يتطبق على جزئيات (مادة قعد) .

بهذا فإن المقصود فى المتن (وفى البحث عامة) من كلمة أصول : الجذور والأسس ، والمقصود من كلمة قواعد : الضوابط أو الأمور الكلية التى تنطبق على الجزئيات . فالأصول بذلك تسبق القواعد ، ذلك أنها ـ على ما سلف ـ الجذور أو الأسس ، فى حين أن القواعد تليها حين تخرج الأصول أمراً كليا ينطبق على جزئيات أو تسفر عن جزئيات تستنتج منها قاعدة عامة .

(٢) يلاحظ أن لفظ التشريع مشتق من لفظ شرع بمعنى أظهر أو سن ، لذلك فإنه قد يعنى ـ لغة ـ الإظهار أو السن ، ومن هذا المعنى تحول إلى فكرة التقنين (أى سن أو وضع القواعد القانونية) .

(٣) يراجع ما سلف فى فصل الأصول اللغوية للشريعة .

(٤) يلاحظ أن ترتيب الآيات فى القرآن عمل توقيفى لم يقصد إلى أن يكون وضعها فى السور أو وضع السور فى القرآن مطابقا لتاريخ التنزيل . وقد وضع مستشرق ألمانى هو « نولدكه» ترتيباً لآيات القرآن بحسب تاريخ التنزيل (على ما يراه) وتبعه فى ذلك الفرنسى بلاشير ، فى محاولة ثانية : يراجع .

REGIS BLACHERE: Le Coran Traduction selon un essai de Reclassement des sourates, Paris-1949.

وسبب التنزيل وغايته وحكمته ؛ حتى يمكن الإبانة عن غايات الشارع من التنزيل عموما ، وهو هدف يتجاوز الوقوف عند الأحكام العامة التى توخاها الشارع إلى التبصر بالأصول العامة التى نبع منها التنزيل وتغياها وجرى على سننها .

وبهذا التقدير يمكن إجمال هذه الأصول فيما يلى : ـ

أولا : تنزيل الشريعة تعلق على قيام مجتمع دينى ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع .

ثانياً : الشريعة كانت تتنزل لأسباب تقتضيها ، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها .

ثالثاً : الشريعة كان تستهدف الصوالح العامة للمجتمع ، فينسخ بعضها بعضا لتحقيق هذه الصوالح ، وسداد الشريعة وصلاحها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة .

رابعاً : بعض أحكام الشريعة خاص بالنبى (ﷺ) ، وبعضها مخصص بحادثة بذاتها .

خامساً : الشريعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضى ، منبتة الجذور عن المجتمع الذى تنزلت فيه ، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوايده ما أصبح أحكاما فيها .

سادسا : الدين كامل ، واكتمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال المجتمع والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية .

* * *

أولا : تنزيل الشريعة تعلق على قيام مجتمع دينى ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع :

بدأ النبى (ﷺ) دعوته إلى الإسلام ، فى مكة (٦١٠م) . ولفترة تبلغ حوالى ثلاث عشرة سنة اقتصرت رسالته على الدعوة إلى الله ، إلها واحدًا للكون ، ونبذ عبادة الأصنام أو اتخاذها أولياء للتوسل بها إلى الله . وفى أخيلة قوية ورؤى حادة وعبارات جزلة توالت آيات القرآن تبشر المؤمنين بالله وتتوعد الكافرين به ، وترسم صورا حية واضحة للجنة

والنار ، وتتنادى بقرب يوم الحساب . وكان من شأن ذلك توطيد معايير جديدة للإيمان والتقوى والأخلاق ، والعمل على تنمية فهم للعالم مؤسس على الحكم الإلهى ، دون ما تحديد لشكل هذا الحكم [١] .

وبعد أن هاجر النبى إلى المدينة (٦٢٢م) انتهى إليه أمر الحكومة بين المسلمين ، من مهاجرين وفدوا معه من مكة وأنصار هم الذين ناصروه من أهل المدينة . وبهذا بدأ نظام الحكم الإلهى يَضِحُ شيئا فشيئاً من خلال آيات القرآن ـ وأحاديث النبى ـ التى نصت على أحكام الحرب والسلام ، والزواج والطلاق ؛ والميراث والوصية ، والبيع والشراء ، وما إلى ذلك من بعض المناحى التى تنتظم فيها حياة الجماعة المحكومة [٢] .

وفضلا عن أن هذا التتابع فى الأحكام والتدارج فى النظام كان يُقصد به موافقة مقتضى الحال ، بحيث لا يكون التشريع إلا حيث يقوم له موجب ، فلقد استُهدف به أمرٌ آخر ـ له أهمية قصوى ـ أن تركن أحكام الشريعة إلى ضمائر المؤمنين ، وأن تعتمد على إيمان المحكومين ، وأن تكتسب قوتها من خشية الله وتقوى المتقين .

فالتشريع ـ أى تشريع ـ لابد أن تستند قواعده إلى جزاءات ، وإلا كان مجرد مواضعات أخلاقية . ولتطبيق التشريع وإعمال الجزاء على مخالفة ، لابد من فرض محاكم للحكم ونَظْم سلطات للتحقيق ونصب أجهزة للضبط والتحرى وتتبع وقائع الجنوح وأشخاص الجانحين . ويؤدى ذلك كله إلى إيجاد سلطات كثيرة وأجهزة متنوعة، قد يراقب بعضها بعضاً ، أو يتسلط جزء منها على جزء آخر ، وقد تنفلت معايير إحداها أو تضطرب موازينها جميعاً فتشكل طاغوتا تأباه روح الدين وتلفظه أحكامه ؛ لذلك فإن الدين يستعيض عن المحاكم بالضمائر ويستغنى عن الشرطة بالتقوى ، فيعتمد ـ فى تطبيق أحكامه ـ اعتماداً أساسياً على المحكومين أنفسهم ، وعلى ما أيقظه فيهم من جذوة الإيمان وحماسة الحق وعدالة الروح .

---

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٣٩، أحمد أمين : فجر الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص ٢٧٣ ، أبو الحسن على بن أحمد الواحدى : أسباب النزول ، محمد الخضرى : تاريخ التشريع الإسلامى ، عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى .

(٢) المراجع السابقة .

وهكذا ، فى كل حكم وضعته الشريعة ركنت ـ بعد الجزاء ـ إلى الإيمان ؛ ولم تقصد من ذلك أن يكون التتابع زمنيا بحيث يتلو الإيمان الجزاء ، بل رمت إلى نوع من التتالى المنطقى . وفى المنطق الحق ، يسبق الإيمان الجزاء ، ويتقدم العفو على القصاص .

من أمثلة ذلك : ـ

﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عُفِى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾ (١) .

﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون . يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم . إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين ﴾ (٢) .

﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يُمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شىء عليم ﴾ (٣) .

---

(١) البقرة ٢ : ١٧٨ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٧٥ ـ ٢٧٨ .

(٣) البقرة ٢ : ٢٨٢ .

﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم ﴾ (١) .

هذه أمثلة فحسب ، لأن الاستقصاء بعيد ، وهو يفيد دائماً أن الأمر الواضح والنهج البين للشريعة يقوم على استحياء الضمائر واستنفار الفضائل واستنهاض الروح والهمم ، بحيث يتبدل الجزاء تقوى ويتحول القصاص عفوا ويصبح الخوف بذلا وعطاء . وعندما يحدث ذلك ـ وقد حدث (٢) ـ لا يرى المؤمن فى العقوبة إيذاء وإيلاما ، بل تطهيراً له من إثم وقع فيه وتنقية لنفسه من ذنب شابها بسوء . ولا يرى المؤمن فى القصاص تشفيًا من الجانى أو زجراً له ، بل شفاء للمجتمع من الأوزار وتقوية للمذنب على السير فى الطريق السديد . ولا يرى المؤمن أن الخوف من القانون هو السبيل الأوحد لصلاح فعله وصلاح المجتمع ، وإنما تنطوى نفسه على طاقة عظيمة من الإيمان والتقوى تجعل منه ومن المجتمع كله صلاحا وسدادا وبذلا وعطاء .

إن هذا الأصل الذى تتميز به الشريعة يجب أن يكون ملحوظا عند تطبيقها . فليست الشريعة قواعد أو جزاءات ، وإنما هى أولا ـ وقبل القواعد والجزاءات ـ جو عام يسيطر على المجتمع ، وروح واحد ينفذ فى الصميم من كل شىء ، ومجال قوى ينتظم كل شخص وأى فعل ؛ بحيث يحيا الفرد والجميع بأنفاس المحبة ، وتنبض قلوبهم بنبض الحق ، وتتغذى علاقاتهم بالتقوى والفضل .

وما لم يحدث ذلك ، ما لم يسبق الروح النص ويعلو الضمير على اللفظ والحرف وتكون التقوى هى الأساس فى الحكم والتطبيق ، ما لم يحدث ذلك ؛ فإن إعمال الشريعة يعنى استخدام الأحكام الشرعية لأهداف غير شرعية ، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين فى شىء ، ووضع أدواته فى أيد تخدم أغراضها الشخصية ، وأهدافها الخاصة ، ولا تقصد حقيقة إعلاء الحق ونصرة الدين وتقدم الإنسان .

---

(١) النور ٢٤ : ٤ ـ ٥ .

(٢) كان بعض المخطئين يتقدم إلى النبى (ﷺ) بنفسه فيقر بخطئه ويطلب أن يقام عليه الجزاء حتى يتطهر .

فالذى يريد تطبيق الشريعة لابد أن يهيىء المجتمع لذلك . . تلك سنة الله [١] فلقد هيىء مجتمع المسلمين الأوائل مدة ثلاث عشرة سنة ، حتى إذا ما تهيأت نفوسهم ورضيت ضمائرهم بدأت الشريعة حكما حكما ، فى كل واقعة حكم ، ولكل سبب آية ، وهى تقوم جميعا على الأساس الذى نبعت منه ونُشِّئت فيه ورَبَت به ، حيث يغلب العفو القصاص وتسبق التقوى أى إثم ـ أو حتى التفكير فيه ، ويكون الفضل هو الأساس فى أى تعاقد أو علاقة .

ثانياً : الشريعة كانت تتنزل لأسباب تقتضيها ، وأسباب التنزيل ليست مناسبات لها :

صعد موسى (عليه السلام) إلى جبل سيناء ثم عاد إلى قومه يحمل لهم الوصايا العشر، وبهذا بدأت الشريعة الموسوية [٢] . غير أن الوضع لم يكن كذلك فى الإسلام ، ففيما عدا السور الأولى ـ فى بداية الدعوة ـ لم تتنزل آية إلا بسبب . فقد كانت تحدث الواقعة أو يُسأل النبى رأيا أو حكما فتتنزل الآية على السبب الذى طُلبت من أجله [٣] .

وفى هذه الآيات : ـ

﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ [٤] .

﴿يسألونك عن الأهِلَّة قل هى مواقيت للناس والحج﴾ [٥] .

﴿يسألونك عن المحيض قل هو أذى﴾ [٦] .

---

(١) فى صحيح البخارى عن عائشة زوج النبى (ﷺ) أنها قالت « إنما أنزل أول ما نزل من سوره (القرآن) من المفصل فيها ذكر الجنة والنار ، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام ، نزل الحرام والحلال ، ولو أنزل أول شىء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبدا ، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا أبدا » .

(٢) الشريعة فى النص ترد على المعنى الذى اصطلح عليه فى التلمود وفى الفكر الإسلامى .

(٣) لذلك يرى البعض أن الإسلام دين تجريبى ، أى يهتم بالواقع ، وليس نظريا يعنى بوضع تجريدات عامة لما ليس واقعا أو لما هو غير مجرب من الناس .

(٤) البقرة ٢ : ٢١٩ .

(٥) البقرة ٢ : ١٨٩ .

(٦) البقرة ٢ : ٢٢٢ .

﴿ يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات ﴾[1] .

﴿ يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ﴾[2] .

هذه آيات يَضِحُ فيها السؤال وأنها تنزلت رداً على هذا السؤال ، غير أن كثيرا من الآيات ليس كذلك ، وإنما تورد حكما يكون فى الواقع رداً على سؤال أو حلا لمشكلة أو تكييفا لواقع ، مثال ذلك :

﴿ وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ﴾[3] آية نزلت بسبب أن النبى أهلَّ زمن الحديبية بالعمرة فدخل حجرته ودخل خلفه رجل أنصارى من بنى سلمة خارقا بذلك عادة قومه الذين كانوا إذا حجوا وعادوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم . ففهم الآية مرتبط بسبب نزولها ، وإلا فقد اختُلف فى ذلك ، فقال قائل أنها ضَرْبُ مثل . وقال آخر إنها للنهى عن النسيء « بضرب من التأويل » فيكون ذكر البيوت على ذلك مثلا لمخالفة الواجب فى الحج وشهوره . وقال ثالث إن القصد من الآية النهى عن سؤال الجُهَّال واللجوء إلى سؤال العلماء . وقال رابع إنها فى إتيان النساء ، تأمر بإتيانهنَّ فى القبل لا من الدبر . . وهكذا لا ينتهى الخلاف فى التفسير والتأويل ، وبعضه يركن إلى الحرفية والآخر يتجه إلى الرمز أو المعنى أو القصد ، إلى غير ذلك ، ولا يحسم الخلاف إلا تفسير الآية على أسباب نزولها[4] .

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يَكُنّ خيرا منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون ﴾[5] . آية قد يُظنّ لما تتضمنه من قواعد أخلاقية وأحكام عامة أنها نزلت بغير سبب خاص ، قصد تنظيم حياة المؤمنين . ولكن الواقع أنها نزلت بسبب أن بعض صحابة النبى ذكر آخر باسم أمه يعيّره بها

---

(١) المائدة ٥ : ٤ .

(٢) البقرة ٢ : ٢١٧ .

(٣) البقرة ٢ : ١٨٩ .

(٤) يراجع تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٧١٩ .

(٥) الحجرات ٤٩ : ١١ .

فاستحيا الرجل ؛ وبسبب أن وفدا من قبيلة عربية استهزءوا بفقراء الصحابة ؛ وبسبب أن بعض نساء النبى عِبْنَ على إحداهن قصرها[1] .

فكل آيات القرآن ـ كما سلف ـ نزلت على الأسباب ، حتى وإن تضمنت حكما شرعيا أو قاعدة أصولية أو نُظُماً أخلاقية . غير أن من يقرأ القرآن لأغراض تعليمية أو لأسباب تعبدية قد يقف عند قراءة الآيات ولا يتعداها إلى العلم بأسباب التنزيل ، ومن ثم فإنه لا يدرك أنها تَنَزَّلت على أسباب ، كما لا يستطيع أن يفهم حقيقتها وما تقصد إليه مادام لا يعرف أسباب التنزيل .

وقد أدرك الرعيل الأول من المسلمين ذلك ، إذ روى أن عمر بن الخطاب خلا يوما فجعل يتساءل كيف تختلف أمة الإسلام ونبيها واحد وقبلتها واحدة ، فقال له ابن عباس : لقد أُنْزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم نزل ، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل ، فيكون لهم فيه رأى ، ثم يختلفون فى الآراء ، ثم يقتتلون فيما اختلفوا فيه[2] .

وفى صدر الإسلام حدث خلاف فى فهم القرآن عندما حُمِلَ على التفسير دون أسباب التنزيل . فلقد روُى أن امرءاً قرأ آية ﴿ ولا تحسبَنَّ الذين يفرحون بما أَتَوا ويُحِبُّون أن يُحْمَدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ﴾ فقال : لئن كان كل امرىء فرح بما أوتِىَ وأحب أن يُحْمَدَ بما لم يفعل مُعَذَّبا ، لَنُعَذَّبَنَّ أجمعون ؛ فرد عليه ابن عباس قائلا : مالك ولهذه الآية (إن لها سببا) فقد دعا النبى (ﷺ) اليهود فسألهم عن شىء فكتموه إياه وأخبروه بغيره ، فأروه أن قد اسْتُحمدوا إليه بما أخبروه عنهم فيما سألهم ، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم فتنزلت الآية : ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون . ولا تحسبن الذين يفرحون بما أَتَوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ﴾[3].

---

(١) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٦١٤٤ .

(٢) عباس متولى حمادة ـ أصول الفقه ـ الطبعة الثانية ـ ص ٦٢ .

(٣) آل عمران ٣ : ١٨٧ ـ ١٨٨ .

وبذلك يكون بيان سبب التنزيل قد أوضح أن المقصود من الآية غير ما ظهر للقائل[(١)].

لهذا حرص الصحابة والتابعون على معرفة أسباب التنزيل[(٢)]، فإذا غُمّ عليهم سبب تنزيل آية سكتوا عن تفسير ما لم يعرفوا له سبباً ، وقالوا للسائل تفسيراً : اتق الله وعليك بالسداد فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنزل القرآن[(٣)].

إن أسباب التنزيل هى ما يمكن أن يقال عنه ـ بلغة القانون المعاصرة ـ الأعمال التحضيرية للقانون ، وإذ كانت هذه الأعمال لازمة لبيان سبب وضع النص القانونى وظروف وضعه وما كان مقترحا بشأنه وما أدخل عليه من تعديل حتى صار إلى الشكل الذى أصبح عليه ؛ إذ كانت الأعمال التحضيرية لازمة لذلك كله ولا يمكن فهم النص القانونى أو تطبيقه تطبيقا سليما دونها ، فإن أسباب التنزيل هى ما يمثّل الأعمال التحضيرية للنص القانونى ، وهى ألزم فى تفسير آيات القرآن من لزوم الأعمال لتفسير النصوص . فالخطأ فى تطبيق النص القانونى هو فى الغالب عمل فردى وعمل وضعى يمكن أن ينال منه من يريد بغير تخوّف ، أما الخطأ فى تطبيق آية قرآنية أو حكم شرعى ، ثم تحصين هذا أو ذلك بما للدين من عصمة ، فهو أمر خطير جداً لما قد يؤدى إليه من تعميم فهم خاطىء أو نشر حكم مُبْتسر ، وما قد يؤدى إليه ـ تباعا ـ من تزييف للشريعة وتشويه لغاياتها ؛ ثم حكم الناس بالأغراض الفردية والأفهام المعتلة والأحكام الفطيرة والتأويلات المغرضة ؛ مع الركون إلى الدين فى حماية الفرد الخاطىء والفهم المعتل والحكم الفطير والتأويل المغرض ، بحيث يتخوف الجميع أو يحاذر المجتهد من تصحيح الخطأ وتصويب العلل وعدل الفهم .

---

(١) الإمام الشاطبى ـ الموافقات ـ جزء ٣ ص ٣٤٨ .

(٢) للشاطبى فى الموافقات (المرجع السابق ص ٣٥٢) أن السنة قد تشارك القرآن فى ذلك . فكثير من الأحاديث وقع على أسباب ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة السبب . من ذلك أن النبى (ﷺ) نهى عن ادخار لحوم الأضاحى بعد ثلاث ، فلما كان بعد ذلك قيل : لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويحملون منها الودك ويتخذون منها الأسقية فقال ﷺ : وماذاك ؟ قالوا : نهيت عن لحوم الأضاحى بعد ثلاث . فقال إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت عليكم (أناس وفدوا على المسلمين) فكلوا وتصدقوا وادخروا . . وهكذا .

(٣) عباس متولى حمادة ـ أصول الفقه ـ المرجع السابق ـ ص ٦٤ ـ ٦٥ .

وإذ كانت أسباب التنزيل تعنى الظروف الواقعية التى كانت سبباً للنص أو كانت سببا لتعديله ، وهى أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه ، فإن هذه الظروف لا يمكن أن تكون مناسبة للنص ، وليست سبباً له .

السبب هو الظروف الواقعية التى تفاعلت مع النص ليظهر على النحو الذى أصبح به حكما ، أما المناسبة فتعنى أن النص كان مُعَدًّا سلفا ، وأنه كان يتحين مناسبة ليظهر، ويتربص فرصة ليكون ، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة كان النص أو تنزلت الآية .

والفرق بين أن تكون الظروف الواقعية للنص أسبابا للتنزيل أو أن تكون مناسبات له كبير جداً ، كما أن له آثارا من أخطر ما يمكن وأجل من أن يعبر عليها دون بيان . ونظرا لهذه الأهمية فإنه يحسن بحث الأمر من خلال منهج يحدد دواعى الخلط بين أسباب التنزيل ومناسبات التنزيل ، ويقدم أمثلة يَضِحُ بها الفارق بين هذه وتلك ، ثم يبين النتائج التى تترتب على هذا الخلط وآثاره .

* * *

فى الإسلام ، القرآن هو كلام الله الموحى به إلى النبى . وفيه أن السيد المسيح هو كلمة الله ﴿ إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾[1] ، ﴿ إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم ﴾[2]. وفى المسيحية، أن السيد المسيح كلمة الله . ومن هذا التوافق بين الإسلام والمسيحية على أن السيد المسيح هو كلمة الله حدث التداخل بين الفكر الإسلامى واللاهوت المسيحى . ففى هذا اللاهوت أن كلمة الله أزلية غير مخلوقة ، وأن السيد المسيح مظهر (أقنوم) الجلالة والقدسية الذى لم يُخْلَق ، وإنما وجد مع الله منذ الأزل . والقول بأن الكلمة مخلوقة ـ فى هذا اللاهوت ـ يعنى أن الله سبحانه كان بغير كلمة حتى خلقها فكانت .

---

(١) النساء ٤ : ١٧١ .

(٢) آل عمران ٣ : ٤٥ .

أما الجسد الإنسانى للسيد المسيح فهو الناسوت[1] الذى تبدت به الكلمة للناس حتى يحقق لهم الخلاص .

وعندما احتدم الجدل العقائدى بين علماء المسلمين وعلماء المسيحيين بدأت أفكار هؤلاء تنتقل إلى أولئك ، وبذلك قال علماء المسلمين عن القرآن ما يقوله علماء اللاهوت المسيحى عن السيد المسيح ، كلمة الله . ففى قولهم أن القرآن كلام الله الأزلى ، وُجد معه منذ البدء ، وأن حروفه وألفاظه هى التى خُلِقَتْ فيما بعد عندما تنزّلت على النبى . ومفاد ذلك أن القرآن بجميع آياته خلق منذ الأزل وأن الرسالة المحمدية كانت مناسبة ليتنزل فيها على النبى آية آية .

ومن هنا دخلت إلى الفهم الإسلامى فكرة مناسبات التنزيل . ومع أنه يقال دائما ويبحث دائما عن أسباب التنزيل ، فإن الواقع أن الفكر الدينى ينزلق إلى المفهوم من المناسبات دون الأسباب . بمعنى أن الفكر الإسلامى يبحث عن أسباب التنزيل لبيانها ثم يقصر فهمه على المعنى المقصود من مناسبات التنزيل وعلى أحكام هذه المناسبات ونتائجها ، فهو بذلك يبدل الأسباب مناسبات . وهذا الخلط هو ما يعبر عنه فى الفقه بقاعدة أن « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » .

وليس أصدق على خطورة الجدل المجرد من هذا الذى وصل إليه الخلط بين الأسباب والمناسبات ؛ ودعا إلى الأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

فالجدل غالبا ما يبدأ بفرضية (مسلمة ، مقدمة) خاطئة ، وعلى هذه الفرضية تُبْنَى نتائج تتداعى من الخطأ إلى الخطأ . ومادام منطق الجدل سليما وشكله مستوفيا للشرائط المطلوبة فإن الفهم القاصر يسحب المنطق على الموضوع والشكل على اللب ، ظنا بأن هذا وذاك صحيح ، فلا يستطيع أن يفصل بين أسلوب المنطق وموضوعه أو شكل الجدل وما يُحْمل فيه .

---

(١) تصريف سريانى لكلمة الناس ، تقابل كلمة اللاهوت . فاللاهوت هو الجانب الإلهى والناسوت هو المقابل الإنسانى .

وما أحدث الاضطراب فى تقدير معنى الكلمة فى الفهمين الإسلامى والمسيحى هو التصور الخاطىء لفكرة الزمان . ففى هذا التصور أن الزمان شريط طويل ممتد يبدأ بالأزل وينتهى بالأبد ، وهو تصور ناتج عن الطبيعة البشرية التى تبدأ بالميلاد وتنتهى بالوفاة ؛ وعن عدم قدرة هذه الطبيعة على تصور حقيقى لطبيعة الزمان . ولقد أسفرت البحوث العلمية الحديثة عن تصور آخر للزمان يتأدى فى أنه منحنى يتصل أوله بآخره بحيث يصبح الأبد فيه أزلا والأزل أبداً[1] .

وهذا التصور قريب من تصور آخر يرى أن الله حضور دائم وأن الزمان[2] فى عين الله واحد ، فلا ماضى عنده ولا حاضر ولا مستقبل ؛ بل كلٌ لا يتجزأ ، ووجود لا يتبَعّض ، وحضور لا يتغير .

فى مثل هذا الفهم للزمان لا تثور مشكلة عن أزلية الكلمة ، فكل ما عند الله أبَدٌ أزل ، والكلمة هى الماضى والحاضر والمستقبل ، هى الأزل السحيق وهى الأبد البعيد ـ وبمعنى آخر ـ تكون الكلمة هى الوجود وهى الخلود .

فالكلمة ـ بهذا المعنى ـ تخرج عن مجال الزمان المعروف للعقل البشرى . وإذا ما أراد العقل أن يدخلها نطاق فهمه عن الزمان ، اضطرب به معناها واختل منه الفهم ، ولا يحدث الاستواء إلا حين تطوى الكلمة مقولة الزمان المتعارف عليه حاليا ، وتسمو عليه .

هذه مسألة يفيض فيها القلم ، غير أن دواعى البحث تقتضى الحد إلى ما يلزم له ، فلا يفيض . وبصدد الموضوع ، فإن كلمة الله حضور كما أن الله حضور . والجهل بحقيقة الزمان ؛ وعدم تقدم العلم لإيضاح هذه الحقيقة من قبل ؛ هو الذى دعا إلى اعتساف نظريات تريد قصر معنى الأزلية ـ التى تفهمها خطأ ـ على كلمة الله ، فتتصور أنها كانت منذ الأزل وأنها تربّصت مناسبة لتكون فى الحاضر ؛ مع أن الأزل ـ على ما سلف ـ هو فى الحقيقة حاضر ؛ كما أن الأبد حاضر .

---

(١) تراجع نظرية النسبية للعالم الرياضى إينشتاين .

PHILIPP FRANK, REIATIVITY, Richer truth - London, 1951 .

(٢) يلاحظ الفارق بين الزمان والوقت . ففى الإنجليزية يعبر عن الكلمتين بلفظ Time غير أن اليونانية والعربية تفرقان بين الاثنين . فالوقت هو حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس ، بينما للزمان طابع نفسى (حيوى) .

متى كان ذلك ، لا يكون ثَم موجب لفكرة مناسبات التنزيل . هذه الفكرة التى تؤدى - وقد أدت - إلى عزل النص عن واقعه ، وفصل الآية عن الظروف التى تنزلت فيها ، وتفسير القرآن على عموم ألفاظه ، بما يصل إلى نتائج وخيمة : منها ألا يكون التفسير سليما ، بل وقد يكون خاطئا ؛ ومنها ابتسار الآيات على جزء منها دون استكمال لها جميعا ، وابتناء الأحكام على شق من الآية دون شق آخر ؛ واستعمال النصوص فى غير ما تنزلت من أجله . وهى أمور أدت إلى اضطراب شديد فى المفاهيم وخلط وفير فى الأحكام ؛ فضلا عن أنها دفعت البعض إلى أن يتلمس تعارضا عندما قارن ظواهر الآيات دون أن يتعمق حقيقتها أو يتفحص أسباب نزولها . . ولو قد فعل ، لزال أى تعارض ولو كان بسيطا ، وارتفع أى تناقض وإن كان يسيراً .

* * *

والحالات التى حدث فيها الخلط بين أسباب التنزيل ومناسبات التنزيل كثيرة ، غير أن البحث يجتزىء على مثل هام كان له أكبر النتائج وأخطر الآثار فى الفكر الإسلامى .

فبعد فتح مكة وحج النبى والصحابة تنزلت الآية ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾ (1) وقد أخذ الفكر الإسلامى هذه الآية على معنى المناسبات ، فاقتطعها عن أسباب نزولها واعتبرها نصا عاما فسره على عموم الألفاظ ، وفهم منه أن الدين كمل يوم نزلت الآية فقط . واحتج البعض بها ليدلل على أنه لا معنى لأى اجتهاد لم يرد به نص القرآن قبل هذه الآية لأن الدين لم يكن قد كمل بعد ؛ وإلى أن الشريعة قد استُوفيت بمقتضى نزول هذا النص ، فلا زيادة لمستزيد .

وقد أخذ البعض على هذا الفهم أنه يعنى أن الدين كان غير كامل فى وقت طويل ، وأن المسلمين الذين ماتوا قبل كماله ماتوا على دين ناقص ، مع أن بعضهم ممن شهد غزوتى بدر والحديبية وبايع النبى البيعتين جميعا ، وبذل نفسه لله (2). كما أن البعض

---

(1) المائدة 5 : 3 .

(2) تفسير القرطبى - المرجع السابق - ص 59 .

رأى فى هذا المعنى ما يناقض ما جاء فى الآيتين السابق نزولهما على هذه الآية : ـ

﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾(١).

﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ﴾ (٢).

وغير ذلك من آيات تفيد أن الإسلام الذى دعا إليه النبى هو مِلّة(٣) إبراهيم حنيفا(٤) وهو دين نوح وموسى وعيسى وكل الأنبياء (عليهم السلام) .

فإذا فسرت الآية بأسباب التنزيل وضح كل غموض وزال أى لبس ، ذلك أنها ـ على ما سلف ـ تنزلت بعد حج النبى والصحابة ، فهى تقصد إلى أن الحج أكمل شعائر الدين ، أما الدين نفسه فهو كامل أبدا ، منذ آدم وحتى النبى .

ذلك مثل على ما يحدث نتيجة خلط أسباب التنزيل بمناسباته ، أو عزل النص عن ظروف نزوله وتأويله مجردا عنها وفقا لقاعدة « العبرة بعموم الفظ بخصوص السبب » .
وثم مثل آخر على ما يؤدى إليه فصل آية عن باقى آيات التنزيل الواحد من آثار وخيمة .

ففى القرآن : ﴿ وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما

---

(١) الشورى ٤٢ : ١٣ (آية مكية) .
(٢) البقرة ٢ : ١٣٦ (آية مدنية) .
(٣) يعرف العضو التناسلى بعد ختانه فى العبرية باسم ملة ח' כס كما أن اسمه قبل الختان غرلة ، وقد كانت كتب الشريعة اليهودية تعبر عمن اختتن بأنه دخل فى ذمة وعهد إبراهيم الخليل . ومن هنا أطلق اليهود على من اختتن تعبير ملة إبراهيم . وقد شاع التعبير بعد ذلك بين العرب قبل الإسلام .
(٤) حنيف بالعبرية חנף كانت تطلق على من يختتن دون أن يعتنق اليهودية . وجاء فى لسان العرب أنه كان يقال ـ فى الجاهلية ـ لمن اختتن وحج البيت حنيفا .
وبهذا يمكن أن يفهم تعبير ملة إبراهيم حنيفا ، على أنه اتباع طريقة وعهد إبراهيم (الاختتان) دون اعتناق اليهودية .
يراجع كتاب إسرائيل ولفنسون « أبو ذؤيب » : تاريخ اليهود فى بلاد العرب .

فرطنا فى الكتاب من شىء ثم إلى ربهم يحشرون ﴾[1] .

وسياق المُنزَّل يفيد أنه يشير إلى سبل الحياة أو اللوح المحفوظ وما به من بيان للمخلوقات ووقائع الخلق[2] ، غير أن شطرا من الفكر الإسلامى ينتزع جملة ﴿ ما فرّطنا فى الكتاب من شىء ﴾ ويقصد بها أن الله لم يترك شيئا لم يورده فى القرآن ، وقيل فى هذا المعنى عن أى كتاب آخر : إذا كان ما فيه موافقا للقرآن فلا حاجة للمسلمين به ، وإن كان ما فيه مخالفا للقرآن ففى القرآن غنى عنه ؛ وهى دعوى تصل بالفكر الإسلامى إلى عكس ما أمر به الدين من السعى للعلم والدأب على التفكر . وذهب بعض آخر إلى الادعاء بأن القرآن تناول كل العلوم من فيزياء (الذرة) وكيمياء وطب وصيدلة وتاريخ وجغرافيا وما إلى ذلك ، وهو ادعاء قصد إلى إثبات الصلة بين القرآن والعلوم الحديثة ، مع ما فى ذلك من خطورة ربط آيات الدين الثوابت بآراء العلوم المتغيرة ، وما فيه من منزلق الاستغناء عن العلوم العصرية وتعلمها .

إن فى القرآن آية أخرى : ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء ﴾[3]، والكتاب فى هذه الآية يعنى القرآن ، ولكن الفهم السديد رأى أن بيان كل شىء قُصد به بيان أصول الدين وأحكام الشريعة ، ولم يذهب مثلما ذهب الفهم الآخر عندما رأى أن القرآن لم يفرط فى شىء وإنما فصّل كل شىء ، مع أن كلمة الكتاب ـ فى الآية الأولى ـ ليست هى القرآن، ولا حتى الكتب الدينية السماوية ، وإنما يقصد بها سبل الحياة أو اللوح المحفوظ .

لقد رأى بعض علماء المسلمين أن القرآن كلٌ يُكْمل بعضه بعضا ، وأن تفسير آية منه لابد أن يرتبط بكل الآيات لفظا ومعنى وحكما . ولا شك أن هذا رأى سديد يقوم على فهم صائب ـ ربما لم يضح جليا ـ يتأدى فى نفى فكرة مناسبات نزول القرآن سواء بلفظ المناسبات أو بمفهومه ، وربط كل آية بواقعها وبكل الآيات الأخرى ؛ بحيث يعد القرآن كائنا حيا تفيض الحياة من كل جزء فيه إلى أى جزء آخر ، ويتداعى كل معنى فيه

---

(١) الأنعام ٦ : ٣٨ .
(٢) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٢٤١٦ .
(٣) النحل ١٦ : ٨٩ .

إلى المعنى الثانى ؛ ويرتبط كل لفظ فيه بالنسيج الحى للألفاظ جميعا ، وتعد أسباب التنزيل خلفية صادقة وواقعا حيًّا لتفسير القرآن ككل ، واستنباط الأحكام منه ، واستخلاص ما قُصد من كل آية وما تنزلت إليه .

إن فكرة أن القرآن كائن حى تنزل على الأسباب ، فكرة تختزل كل المقصود من الشريعة فى فهم واحد : أن الشريعة تفاعل مع الحياة ونسيج بالواقع . فهى قواعد للحياة وليست نظريات للفكر المجرد . إنها ضرورة تواكب الضرورات وليست ترفا تتزين به التركيبات العقلية أو تتبدى فى ثياب من الجدل العقيم .

ثالثاً : الشريعة كانت تستهدف الصوالح العامة للمجتمع ، فينسخ بعضها بعضاً ليحقق هذه الصوالح . وسداد الشريعة وصلاحها مرتبط بالتقدم على الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة :

الشريعة فى لفظ القرآن هى المنهج أو الأسلوب أو الطريق .

وشريعة الإسلام أو منهاجه أو أسلوبه أو طريقه ، يمكن أن يضح من تتبع أحكامه، إذ هو التقدم لتحقيق صوالح المجتمع والأفراد ، وعدم الوقوف عند نص محدد أو التشبث بحكم خاص أو الالتفاف حول قاعدة ثابتة .

هذه الشريعة تبين من تتبعها فى أحوال ثلاثة : الخمر ، والحرب والسلم ، والميراث .

ففى الخمر :

سأل المسلمون النبى (ﷺ) عن الخمر فنزلت الآية : ـ

﴿ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ﴾[1].

وإذ كانت الآية بيانا لنفع الخمر وضررها ولم تُضَمَّن أى حكم آخر ، فقد ظل المسلمون يشربون الخمر إلى أن اضطربَ أحدهم ـ وقد كان مخمورا ـ فبدل بألفاظ فى القرآن ألفاظا أخرى وهو يصلى ، ومن ثَمَّ نزلت الآية : ـ

(١) البقرة ٢ : ٢١٩ .

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾(١).

وشرب حمزة عم النبى (ﷺ) حتى ثمل فسب على بن أبى طالب ، وقطع أَسْنِمَةَ إبل له ، ثم سب النبى (ﷺ) فنزلت الآية : ـ

﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ (٢).

وفى الحرب :

كان القتال محظورا على المسلمين قبل الهجرة بالآيات ﴿ ادفع بالتى هى أحسن ﴾ ، ﴿ فاعف عنهم واصفح ﴾ ، ﴿ لست عليهم بمسيطر ﴾ ؛ فلما هاجر النبى إلى المدينة وتحصن بها نزلت الآية :ـ

﴿ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ (٣).

فكان المسلمون يقاتلون من يقاتلونهم ويكفون عمن كَف عنهم ، حتى إذا قويت شوكة الإسلام نزلت الآية : ـ

﴿ وقاتلوا المشركين كافة ﴾ (٤) فكانت أمراً بالقتال لجميع المشركين دون نظر لما إذا كانوا قد اعتدوا أم لم يكونوا . فالقتال هنا لصفة الشرك لا بسبب الاعتداء .

وفى السلم :

. كانت قوة المسلمين أقل من قوة المشركين فنزلت الآية : ـ

﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ﴾ (٥)

ولما قويت شوكة المسلمين نزلت الآية :

---

(١) النساء ٤ : ٤٣ .

(٢) المائدة ٥ : ٩٠ ، يراجع تفسير القرطبى ، المرجع السابق .

(٣) البقرة ٢ : ١٩٠ .

(٤) التوبة ٩ : ٣٦ .

(٥) الأنفال ٨ : ٦١ .

﴿ فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون ، والله معكم ﴾[1].

وفى الميراث :

قبل نزول الفرائض والمواريث فى القرآن نزلت الآية : ـ

﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين ﴾[2].

وظل المسلمون يُعملون حكم هذه الآية ، فكان كل منهم يترك وصية لوالديه ولغيرهم من الأقارب (حتى وإن كانوا أولاداً) يحدد فيها أنصبة كلٍّ . ثم حدث أن تُوفِّى شخص عن ابنتين وأخ فعمد أخوه وقبض التركة فذهبت أم الابنتين إلى النبى وذكرت له القصة ثم أضافت : إن النساء إنما تُنكح (تتزوج) على المال ، ولما عاودت الشكوى إلى النبى نزلت الآية :[3] ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك . . ﴾[4].

* * *

هذا هو منهج القرآن وشريعة الإسلام : مواكبة ركب الحياة ومواجهة أى حادث وملاءمة كل واقع ؛ وذلك ما لم يفهمه البعض ، كما لم يفهمه اليهود ـ على أيام النبى ـ فقالوا إن رب محمد يغير رأيه ؛ ورد عليهم المسلمون بأن النسخ فى القرآن ـ أى التغيير من آية إلى آية ـ لا يحدث من باب البَدَاء[5] ، ولكن لنقل الناس من حكم إلى حكم .

لقد نظر من لم يفهم منهج القرآن وشريعة الإسلام إلى تغير الأحكام ولم يتبصر تقدم المنهج وتطور الشريعة لتحقيق صوالح المجتمع ومصالح الناس ، دون التحجر فى نص

---

(١) محمد ٤٧ : ٣٥ .
(٢) البقرة ٢ : ١٨٠ .
(٣) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٦٣٧ .
(٤) النساء ٤ : ١١ . وقد حدث خلاف فيما إذا كانت هذه الآية قد نسخت آية الوصية السابقة أم أن لكل منهما مجاله ، وهو خلاف ليس البحث مجالا له . (يراجع فى ذلك تفسير القرطبى) .
(٥) البَدَاء ظهور الرأى بعد أن لم يكن أو استصواب شىء عُلم بعد أن لم يكن يُعلم (المعجم الوسيط ـ مادة بدأ) .

جامد لا يتسع لفوران الواقع ، أو السكون عند حكم بات لا يصلح للتطبيق ، أو الجمود لدى قواعد جازتها الحياة وعبرت عليها المعاملات .

إن فقهاء المسلمين وقفوا عند أحكام الشريعة والتفتوا عن الشريعة ذاتها : تنبهوا للقواعد وغفلوا عن الأصول . ومن الأحكام والقواعد استخرجوا ما يؤكدون به أن الشريعة الإسلامية تساير التقدم وتواكب التطور مع أنهم فى غنى عن هذا بلفظ الشريعة ذاته ـ الذى يفيد معنى المنهج ، وبأصل ثابت من أصول الشريعة يقطع بأنها منهج التقدم والتطور ، منهج الحركية الدائبة والتفاعل المستمر مع الوقائع والأحداث لتكون دائما فى جدة وعصرية وأصالة .

* * *

يقول ابن عابدين الفقيه الحنفى : « كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عُرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف ورفع الضرر » . ويقول الزيلعى الفقيه الحنفى : « إن الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان » . ويقول ابن القيم الفقيه الحنبلى : « إن الشريعة معناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد ، وهى عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها . وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة أو من الحكمة إلى العبث ليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل » . ويقول القرافى الفقيه المالكى : « إن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد تتغير أحكامها إذا تغيرت هذه العوائد »[1] .

وهذا الذى استنبطه فقهاء المسلمين واستنتجه المجتهدون منهم لم يكن فى حاجة إلى استنباط أو استنتاج ، لأنه ليس قاعدة من قواعد الشريعة فحسب ، وإنما هو أصل ثابت لها ، يبين جليا من قراءة القرآن وملاحظة تلاحق أحكامه لتواكب الأحداث

---

(١) وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية ـ بحث للدكتور محمد سلام مدكور فى مجلة إدارة قضايا الحكومة ـ السنة ٢١ ـ العدد الأول ـ ص ٢٨ .

المتجددة وتواجه الوقائع المتغيرة ، على ما سلف بيانه ، فى الخمر ، وفى الحرب والسلم، وفى الميراث ، وفى غير ذلك مما انتهجه القرآن على الدوام .

فشريعة الإسلام هى التقدم على المصالح ، ومنهج القرآن هو التطور إلى الأفضل .

رابعاً : بعض أحكام الشريعة خاص بالنبى (ﷺ) وبعضها مخصص بحادثة ذاتها :

لم تنزل كل أحكام القرآن على نسق واحد . فمنها آيات وجِّهَ فيها الخطاب إلى المؤمنين جميعا : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾(١) ، ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾(٢) ، ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى﴾(٣).

ومنها آيات وجِّهَ فيها الخطاب إلى النبى (ﷺ) - بحكم عام مشترك بين الجميع - ﴿ياأيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ﴾(٤) ، ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ﴾(٥) ، ﴿ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾ (٦).

ومنها آيات وجِّهَ فيها الخطاب إلى النبى ليختص بها وحده ، أو وردت دون خطاب ولكنها واضحة الدلالة على أنها خاصة بالنبى وحده : - ﴿ ومن الليل فتهجد به نافلة لك ﴾(٧) ، ﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم ﴾(٨) ، ﴿وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك ﴾(٩) ، ﴿ يا أيها النبى إنا أحللنا لك أزواجك ﴾(١٠) ، ﴿ لا يحل لك النساء من بعد ولا أن تبدل بهن من أزواج ﴾(١١) ، ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾(١٢).

---

(١) المائدة ٥ : ٦ .
(٢) البقرة ٢ : ١٨٣ .
(٣) البقرة ٢ : ١٧٨ .
(٤) الطلاق ٦٥ : ١ .
(٥) الإسراء ١٧ : ٧٨ .
(٦) النحل ١٦ : ٩٨ .
(٧) الإسراء ١٧ : ٧٩ ويفيد باقى الآية ﴿ عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً ﴾ أن الخطاب فيها مخصص للنبى .
(٨) الحجر ١٥ : ٨٨ .
(٩) الإسراء ١٧ : ٧٣ .
(١٠) الأحزاب ٣٣ : ٥٠ .
(١١) الأحزاب ٣٣ : ٥٢ .
(١٢) الفتح ٤٨ : ١٠ .

ومنها آيات وجهت إلى غير النبى لكنها مخصصة به وبحياته : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض﴾(١) و﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ﴾ (٢) ، ﴿يا نساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ﴾ (٣) ، ﴿وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى﴾(٤).

ومنها آيات خصصت لحادثة بذاتها ، كآية الإفك : ﴿ إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم لكل امرىء منهم ما اكتسب من الإثم والذى تولى كبره منهم له عذاب عظيم . لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا وقالوا هذا إفك مبين ﴾ (٥).

ومفاد هذه الآيات وغيرها ، أن أحكام القرآن ليست كلها مطلقة ، وأن بعضها مخصص بشخص النبى أو بأزواجه ، أو مخصص بحادثة بذاتها .

إن هذه الآيات تثير ـ وقد أثارت ـ أسئلة كثيرة عن الأحكام ، ظهر بعضها وتخفّى البعض الآخر(٦) : ما هو المطلق من الأحكام وما هو الموقوت (أو الانتقالى إلى مجتمع

---

(١) الحجرات ٤٩ : ٢ . (٢) النور ٢٤ : ٦٣ .
(٣) الأحزاب ٣٣ : ٣٠ . (٤) الأحزاب ٣٣ : ٣٣ .
(٥) النور ٢٤ : ١١ ـ ١٢ والإفك قول زور كان قد قاله بعض المسلمين على عائشة زوج النبى .
(٦) تعرض بعض فقهاء المسلمين لمسألة وقتية الأحكام فيما يتعلق بالسنة عن النبى ، فقد جاء فى كتاب الفروق فى الفرق للإمام القرافى المالكى (ص ٢٤٩ ، ٢٥٠) أن من تصرفات الرسول ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء ، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة ، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا، كقول الرسول : من أحيا أرضا ميتا فهى له ، إذ اختلف العلماء فى هذا القول ، هل هو تصرف بالفتوى ؛ وهو مذهب مالك والشافعى، أم تصرف بالإمامة وهو مذهب أبى حنيفة .
وجاء فى بحث للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف عن « مصادر التشريع مرنة » منشور بمجلة القانون والاقتصاد عدد إبريل ـ مايو سنة ١٩٤٤ ص ٢٥٩ : « إن فى نفس صيغة حديث الرسول : « وفروا اللحى وأحفوا الشوارب » ما يدل على أنه تشريع زمنى روعى فيه زى المشركين وقت التشريع والقصد إلى مخالفتهم . ثم يضيف : وأزياء الناس لا استقرار لها » .
وفى كتاب تعليل الأحكام للأستاذ محمد مصطفى شلبى ـ طبعة ١٩٤٩ ص ٢٨ ـ أن الرسول قد يأمر بالشىء أو ينهى عنه فى حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم مؤبد ، فيسألون الرسول التخفيف لما يلحقهم من الحرج فيبين لهم أن ذلك ليس مؤبدا بل جاء لعلة خاصة ، ثم يضيف (ص ٣١٩) أنه كان لعدم الفصل بين النوعين من الأحكام : المؤبد والوقتى : أثر كبير فى الخلاف بين الفقهاء . فقد يرى بعضهم حكما للرسول يظنه قد صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ ويقبله على أنه شرع عام أبدى لا يتغير ، بينما يراه الآخر صادرا عنه بحكم إمامته ، ويعتبر أنه حكم مصلحى جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام .

الإسلام) سواء كان التوقيت محددا بحياة النبى أم بغير ذلك ؟! وما هو حكم تطبيق المؤقت بعد وقته أو حكم استخراج قاعدة عامة مطلقة منه ؟! .

* * *

ثَمّ آيات واضحة الإطلاق أو واضحة التخصيص (بحياة النبى أو شخصه أو أزواجه) لا تثير لَبْسًا أو إشكالا كبيرا ، إنما يثير اللبس الكبير والإشكال المعقّد آيات ليست واضحة الإطلاق أو بيّنَة التخصيص ، أو ـ على الأقل ـ هى ليست كذلك فى نظر البعض .

﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾[1].

﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ﴾ [2].

﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ [3].

﴿ من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾[4].

هل المقصود بالرسول فى الآيات شخص النبى ذاته بحيث يرتفع الحكم بوفاة النبى (ﷺ) ، أم أن المقصود بالرسول تعاليمه ومبادئه ، بحيث يظل الحكم ممتدا للتعاليم بعد وفاة النبى وللمبادىء وقد انتقل إلى الرفيق الأعلى ؟! وإذا كان المقصود بالرسول فى الآيات ـ السالفة ، وغيرها ـ تعاليم النبى ومبادئه ، فمن يكون الحكم فى تفسير هذه التعاليم والمبادىء ؟ ومن يكون صاحب السلطة فى صرفها إلى مجرى آخر إن اقتضى الأمر تغييرها أو تعديلها ؟ وممن يستمد الحق من يدعى لنفسه هذه السلطة ؟ وما ضمان صوابه فيما يقرر وحدود خطئه إن أخطأ ؟

---

(١) التوبة ٩ : ١٠٣ .

(٢) الفتح ٤٨ : ١٠ .

(٣) النساء ٤ : ٥٩ .

(٤) النساء ٤ : ٨٠ .

تلك أسئلة يحسن الإجابة عنها فى فصل تالٍ عن « أصول الحكم فى الشريعة » ، لكنها ثارت إثر وفاة النبى . فبعد هذه الوفاة امتنعت بعض القبائل عن أداء الزكاة لأبى بكر الصديق ، وكانت حجتها فى ذلك أن إعطاء الزكاة حكم خاص بالنبى[1]، وهو تفسير من رجالها للآية : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ إذ فهموا من الآية أن دفع الزكاة إلى النبى يقابل صلاته عليهم وأن وفاة النبى ترفع حكم تسليمه الزكاة بانقطاع هذه الصلاة .

ولم يقتنع أبو بكر بهذا الرأى وأصرّ على محاربتهم ـ مخالفا بذلك ما رآه عمر بن الخطاب فى البداية ـ قائلا فى هذا الصدد إنه يسوى بين الصلاة والزكاة ، وإنه لابد أن يحارب من يمنع عنه زكاة كان يؤديها للنبى[2] .

والواقع أن ثَمَّ فارقا بين الصلاة وإخراج الزكاة ، وهما ركنان من أركان الدين ، وبين إعطاء الزكاة للحاكم ، فإن هذا الإعطاء كان للنبى (ﷺ) إعمالا للآية : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ فهل يكون حكم هذه الآية مخصصا بالنبى ذاته يرتفع بوفاته ، أم أنه حكم عام يختص به كل إمام وأى حاكم ؟! .

وإذا كان أبو بكر الصديق قد استقل بتفسير الآية لإضافة حكمها إليه ، ثم أجمع الصحابة على موافقته ؛ فما هى حدود الحاكم فى تحديد المؤبد أو المؤقت من الأحكام ؟ ما هو أساس حقه فى أن يضيف إليه حكما يرى البعض أنه حكم يتعلق بالنبى أو مخصص بحادثة بذاتها ؟ ثم كيف يكون الإجماع على رأى الحاكم أو على مخالفته ؟! .

إن وضع قاعدة عامة لإطلاق الأحكام وتخصيصها ، ثم تطبيقها بعدل وحزم ، مما يضبح معه كثير من المسائل التى تثير الاضطراب فى التعامل والبلبلة فى النفوس .

فإذا كان الحكم مطلقا ، كان حكما شرعيا ، تنص عليه أحكام الشريعة . أما إن

---

(١) وإعطاء الزكاة للإمام غير التزكى عموما . فالزكاة ركن من أركان الإسلام ، أما إعطاء الزكاة فهو أمر يتعلق بنطاق حكومة النبى وحكومة غيره . هذا وفى تقديرنا أن ما كان يُعطى للنبى صدقة وليس زكاة .

(٢) يراجع : الواحدى : أسباب النزول ، تفسير القرطبى ص ٣٠٨٣ .

كان مخصصا ، فإنه لا يكون حكما شرعيا بعد انتهاء الواقعة أو الظروف أو الوقت الذى تخصص به .

فالآية : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى ﴾ لا تصبح حكما شرعيا بعد وفاة النبى ، إنما قد تُستمد منها قاعدة سلوكية ـ تندمج فى التراث الاجتماعى ـ مؤداها عدم رفع صوت الأصغر سنا أو مقاما على صوت من يكبره .

والآية : ﴿ وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ﴾ لا تصبح حكما شرعيا بعد وفاة أزواج النبى ، لكنها قد تكون أسوة لنساء المسلمين كنهج أخلاقى ومسلك اجتماعى .

وواضح أن الفرق بين الحكم الشرعى والقواعد السلوكية أو المناهج الأخلاقية أو المسالك الاجتماعية فارق هام وجوهرى . فالحكم الشرعى من أحكام الشريعة وتطبيقاتها ، وأهم ما فى ذلك : أن الجزاء على مخالفته إثم دينى ، مادام ليس ثمة عقوبة يقررها الشارع . أما القواعد السلوكية أو المناهج الأخلاقية أو المسالك الاجتماعية فلا إثم دينيا فى مخالفتها ، إنما الجزاء هو استهجان المجتمع أو ملامة الناس . ومن جانب آخر ، فإنها كعرف أو عادة تتغير بتغير الأعراف أو بتبدل العادات ، بل إنها تتحدد أصلا بظروف المكان والزمان ، وغالبا ما تتغير إن تغير واحد منهما أو تغيرا معا .

خامساً : الشريعة لم تكن منقطعة الصلة بالماضى ، مُنْبَتَّة الجذور عن المجتمع الذى تنزلت فيه ، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاماً فيها :

وصَمَ القرآن المجتمع العربى المشرك قبل الإسلام بالجاهلية ، فأصبح المسلمون يرون أن كل ما قبل الإسلام جاهلية ؛ ومن ثم عزفوا عن دراسته لتبين ما به من وشائج امتدت إلى ما بعد الإسلام ، وما فيه من عوائد صارت جزءاً من أحكام شريعة الإسلام أو شعائره .

إن القرآن قصد بالجاهلية مجتمعا لا يدين بالله ، وكل ما فيه من قيم تجرى على هذا المحور وتدور على مداره . وما كذلك ـ بالطبع ـ مجتمع يعبد الله ، كالمجتمع اليهودى أو المجتمع المسيحى ، أو أى مجتمع آخر يجعل من القدسية والجلالة محوراً له ومداراً

لأغراضه . فالقرآن قد حث على احترام الشرائع الأخرى ، وأمر بسؤال أهل اليهودية والمسيحية عما غُمَّ أمره علينا ، بل وأمر بإقامة التوراة والإنجيل : -

﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[١].

﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[٢].

﴿ وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ﴾ ، ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾[٣].

﴿ وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾[٤].

فدراسة ما قبل الإسلام ليست مما ينهى عنه الإسلام ، بل هى ما يأمر به . وإن هذه الدراسة تسفر عن أن الشريعة الإسلامية لم تكن منقطعة الصلة بالماضى ، منبتة الجذور عن المجتمع الذى تنزلت فيه ، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاماً فيها .

فقبل أن ينزل حد السرقة فى القرآن ، قُطعت يد السارق فى الجاهلية ، ثم أمر القرآن بنفس العقوبة على السرقة[٥] .

والحج كان شعيرة جاهلية ، تغيرت قبلتها بعد الإسلام فصارت الوجهة إلى الله سبحانه ؛ وتبدل المضمون فلم تعد التجارة هدف الحج ، وإنما صار الهدف اجتماع المسلمين لتدارس أحوالهم .

---

(١) البقرة ٢ : ٦٢ .
(٢) النحل ١٦ : ٤٣ ، أهل الذكر تعنى أهل التوراة والإنجيل .
(٣) المائدة ٥ : ٤٣ ـ ٤٤ .
(٤) المائدة ٥ : ٤٧ .
(٥) تفسير القرطبى ص ٢١٥٧ . وكان الوليد بن المغيرة أول من حكم بقطع يد السارق فى الجاهلية .

والجمعة كانت يوماً لاجتماع العرب ـ فى الجاهلية ـ وقد سميت بمعنى الاجتماع ، وقد كانت تسمى العروبة [1]. وجَمَّع أهل المدينة قبل أن يقدم عليهم النبى وقبل أن تنزل الجمعة ، لأنهم أرادوا أن يتفردوا بيوم خلاف السبت وهو يوم اليهود والأحد يوم المسيحيين ، وبذا جعلوا الجمعة يوماً يذكرون الله فيه ويصلون ويستذكرون . وعندما هاجر النبى إلى المدينة جَمَّع المسلمين وخطب فيهم[2] ، ثم نزلت بعد ذلك الآية :

﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾ [3].

* * *

إن تواصل الشريعة بالمجتمع واستمداد بعض أحكامها منه هو أفضل تطبيق لقواعد التطور وأصدق حال لنظام الإنسانية . فإن التطور السديد لا يعنى هبوط قواعد على المجتمع من عَلٍ أو دخولها عليه وهى غريبة عنه . إنما يتوقف سداد التقدم ونجاحه على استبقاء الصالح من القواعد ، ثم التوجه به إلى قبلة مرجوة تستهدف الأغراض الإنسانية السامية أو تتوجه بها إلى القدسية والجلالة .

وقد كانت شريعة الإسلام خير تطبيق لقواعد التطور السليم ولنظام الإنسانية الصادق ، فأخذت من قواعد المجتمع ما رأته ملائماً ـ كقطع يد السارق والحج والاحتفال بالجمعة وغير ذلك ـ ثم خلَّصته إلى سبيل الله ومحضته صوالح للناس جميعاً .

وإن هذا الأصل من أصول الشريعة يجب أن يكون ملحوظاً على الدوام ، فإن العادات الاجتماعية طبائع ثانية ، ربما غلبت الطبائع الأولى . وإن ثقل النظام الاجتماعى وضغطه قد يغلب فى بعض الأفراد إيمانهم ومعتقداتهم . وما لم تكن الشريعة على وعى بذلك فإنها قد تضطرب عند التطبيق أو تُحدث فى نفوس الناس اضطراباً شديداً .

---

(١) والذى سماها الجمعة هو كعب بن لؤى .
(٢) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٦٥٧٦ .
(٣) الجمعة ٦٢ : ٩ .

سادساً : الدين كامل ، واكتمال الشريعة هو سعيها الدائم إلى ملاحقة أحوال المجتمع والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية :

﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾[1].

ولكن . . ما هو هذا الدين . . . !

إنه الدين الذى علّمه إدريس (أوزوريس) .

وهو الدين الذى نادى به نوح ، الذى قال : ﴿ وأمرت أن أكون من المسلمين ﴾[2].

وهو الدين الذى كان عليه إبراهيم ﴿ ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفاً مسلماً ﴾[3] ، ﴿هو سماكم المسلمين من قبل ﴾[4].

وهو دين بنى إسرائيل : ﴿ قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون ﴾[5].

وهو الدين الذى بشر به السيد المسيح : ﴿ فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصارى إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون ﴾[6].

وهو الدين الذى دعا إليه محمد (ﷺ) :

﴿قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾[7].

---

(١) آل عمران ٣ : ١٩ .

(٢) يونس ١٠ : ٧٢ .

(٣) آل عمران ٣ : ٦٧ .

(٤) الحج ٢٢ : ٧٨ .

(٥) البقرة ٢ : ١٣٣ .

(٦) آل عمران ٣ : ٥٢ .

(٧) آل عمران ٣ : ٨٤ .

﴿ ولقد أرسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾[1].

إنه الدين الذى نادى به إخناتون وبشر به جوتاما بوذا وعَلَّم به سقراط ، وكل من دعا إلى الإيمان بالله وحسن الخلق ، ومن الرسل الذين لم يقصص القرآن أنباءهم .

بل إنه سمة الخلق جميعاً : ﴿ **وله أسلم من فى السماوات والأرض طوعا وكرها**﴾[2].

وما هو الإسلام : إنه الإيمان بالله والاستقامة . (والاستقامة هى ماعت ، عند قدماء المصريين) .

﴿ فلذلك فادع واستقم ﴾[3] أى ادع إلى الإيمان بالله ثم استقم .

﴿ أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه ﴾[4].

﴿ إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون ﴾[5].

﴿ إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾[6].

﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾[7].

هذا الدين كامل منذ علمه أول الرسل وحين نادى به كل الرسل وحتى دعا إليه النبي (ﷺ) ، فما علّم رسول ولا نادى ولا دعا إلى دين ناقص ، إنما كان الدين كُلاًّ كاملاً وكلا واحداً عند جميع الرسل والأنبياء :

---

(١) غافر ٤٠ : ٧٨ .

(٢) آل عمران ٣ : ٨٣ .

(٣) الشورى ٤٢ : ١٥ .

(٤) فصلت ٤١ : ٦ .

(٥) فصلت ٤١ : ٣٠ .

(٦) الأحقاف ٤٦ : ١٣ .

(٧) الفاتحة ١ : ٦ .

﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ .

إلا أن الدين غير الشريعة .

الدين هو الإيمان بالله والاستقامة [1] .

والشريعة هى منهاج الإيمان بالله ومنهاج الاستقامة . لذلك كان الدين واحداً لكل الأنبياء وكانت الشريعة مختلفة باختلافهم ، تتكامل بهم على توالى الرسالات . ذلك لأنهم لم يتوجهوا إلى مجتمع واحد وإنما إلى مجتمعات مختلفة ، لكل مجتمع طريق ولكل منهم سبيل . وما يصلح فى مكان لا يصلح فى غيره ، وما يلائم زماناً لا يلائم غيره .

﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾

﴿ ثم جعلناك على شريعة من الأمر ﴾.

اتفق الإيمان لدى جميع الأنبياء والرسل واختلفت مناهجهم فى الدعوة إليه وفى اتباعه .

توحد الدين عندهم جميعاً وتفرقت الشرائع ، لكل منهم شريعة ؛

كانت شريعة موسى عزل بنى إسرائيل عن غيرهم من القبائل والقوميات ثم تطهير أجسامهم من الأمراض وتنقية نفوسهم من الأغراض .

وكانت شريعة السيد المسيح استحياء الضمير الإنسانى ليكون هو الأصل فى كل شىء .

أما شريعة النبى (ﷺ) فهى القضاء على النعرة القبَلية والعُنْجهية الجاهلية ، وبث حس إنسانى لدى الجميع ، ثم التطور بالمجتمع إلى الأفضل والتقدم بالناس إلى الأسمى .

فمنهج القرآن وشريعة الإسلام هى التطور الدائم والتقدم المستمر . لذلك فإن

---

(١) من حديث للنبى إلى شخص سأله عن الإسلام أن قال له : « قل آمنت بالله ثم استقم » .

اكتمال هذه الشريعة يكون باستمرار تطبيقها ، أى بدوام التطور واستمرار التقدم .

إن المنهج لا يكتمل أبدا ، فلو كمل الطريق انتهى ولو كمل السبيل انقطع . إنما هو يكتمل بدوام تطبيقه تطبيقاً سديداً .

وما دامت الشريعة تراعى أصولها ، تستقبل الجلالة وتستهدف الإنسان ، فإنها دائماً أبدا فى اكتمال مستمر . . . وهذا هو كمالها . كمال السير استمراره ، وكمال التقدم دوامه، وكمال السبيل تواصله .

* * *

إذن ، فالدين هو الإيمان بالله ثم الاستقامة .

والشريعة هى المنهاج الذى يظهر به الإيمان ، والطريق الذى تتبدى فيه الاستقامة .

وإذا أريد إجمال الأحكام العامة للشريعة الإسلامية يمكن بيان ذلك فيما يلى :

● الشريعة تعلق أحكامها على قيام مجتمع سُداه الفضل ولُحْمَته التقوى ، وتطبيقها منوط بوجود هذا المجتمع الذى يكون الحكام فيه عدولا كما يكون المحكومون فيه على استقامة حقيقية .

● والشريعة لم تتنزل كُلاً ولم تأت بغير أسباب ، وإنما كانت تتوالى على الوقائع وتتغير بتقدمها ، فكانت بذلك كائنا حيا يتفاعل مع الحياة ويتناسج مع الواقع ؛ فهى ـ من ثم ـ ذات أسلوب عملى واقعى وليست مجرد ترف فكرى أو بناء من التركيبات الذهنية .

● وهى دائماً فى حركية دائبة تتميز بالجدة والعصرية والأصالة ، فتتقدم على المصالح وتتطور إلى الأفضل .

● وأحكامها ليست جامدة على الإطلاق ، بل تتميز بالمرونة والتخصيص . فما كان منها مطلقاً كان حكما شرعيا ، وما كان مخصصاً جاز أن يوحى بقواعد سلوكية ومناهج أخلاقية ومسالك اجتماعية تتغير بتغير الأعراف أو تبدل العادات .

● وهى لم تكن منقطعة الصلة بالماضى ، منبتة الجذور عن المجتمع ، بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاماً فيها ، وإن عليها ـ على الدوام ـ أن تساير الصالح من الأعراف والصحيح من العوائد .

● وهى منهج حى ، اكتماله فى السعى الدائب إلى ملاحقة أحوال المجتمع والتقدم بالإنسان إلى صميم الإنسانية وروح الكونية .

الاصــــــول
التطبيقيـــــة
للشّــــريعـــــة

دائماً أبدا يختلف النظر عن التطبيق ، وفى ذلك تكمن أدواء البشرية .

فالتفكير المجرد أو التأصيل النظرى يَرُدُّ المسائل إلى فكرة تتداعى إلى فكرة وتتأدى إلى أخرى ، حتى ينشأ بناء كامل محكم من السياقات الفكرية المجردة ، تحكمه الهندسة الداخلية والتناسق النظرى ، وتضبطه الألفاظ دون غيرها . وعندما يتصل هذا البناء بالواقع يختل ويضطرب ؛ لاختلاف المجال الذى نشأ فيه واكتمل عن المجال الذى يُراد تطبيقه فيه . ويُحدث الخلل والاضطراب خللا مماثلا فى كلٍّ من الفكر والواقع حتى تذهب الثقة ويهتز التقدير وتغيم الرؤية لكل من العقل والحياة ، فيجرى الظن إلى أن العقل قاصر وأن الحياة لا معقولة [1]. والحق ، أن العقل قاصر إذا لم يتصل بالواقع ، وأن الواقع غامض ما لم يتكشّف بالعقل .

لقد قامت حضارة كاملة ـ هى حضارة المصريين القدماء ـ على ربط العقل بالواقع وضبط الواقع بالعقل ، بحيث يُمسك الواقع جموح العقل وينير العقل ظلام الواقع . وعلى هذا النسق العملى تَبَدَّت شريعة الإسلام وظهر المنهج القرآنى .

فالشريعة ـ على ما سلف البيان ـ لم تجىء مرة واحدة ولم تتنزل أمراً مجرداً ، وإنما ارتبطت بالواقع ودارت فيه وتناسجت به ، تأخذ منه عوائده وأعرافه ، وتُحكم قواعدها على أسباب منه ، وتلاحق أحكامها تطوره ، وتتقدم على هذا التطور . لذلك ، فإن البحث فى أصول الشريعة لابد أن يستهدف فى المقام الأول بيان هذه الأصول عند التطبيق وتحديد مدارها مع الواقع ، وإلا كان مجرد بحوث نظرية واستعراضات منطقية تخالف روح الدين وتعارض صميم الإسلام .

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ، مسألة أولية : مثالية أم مادية . ص ٣١ .

وفى مسار الأصول التطبيقية لابد أن يبدأ البحث بمسألة الاتصال بين المجتمع الإسلامى ككل وغيره من المجتمعات ، وهو ما يُعَبَّر عنه ـ فى فقه القانون ـ بالعلاقات الدولية ، ثم يعرج البحث على موضوعات القانون الداخلى : مسائل الأحوال الشخصية والمواريث ، والمسائل المدنية ، والمسائل الجنائية أو الجزائية .

مسائل العلاقات الدولية :

عندما بدأ الإسلام كانت على تخوم بلاد العرب دولتان قويتان هما فارس والروم . وكانت داخل البلاد قبائل كثيرة ، ملكت بعضها أراضى منها ، وسادت بعضها على قبائل أخرى ، هذا فضلا عن مشركى مكة .

أما فارس ، فقد كانت دولة مشركة ، ولذلك لم يكن لدى المسلمين تعاطف معها ؛ وكان تعاطفهم مع الروم المسيحية بينما كان تعاطف مشركى مكة مع فارس (١). وكان نظام الدولة عند الروم يقوم على ما يسمى بنظام السَّيْفَين ، وهو نظام يُوجد فى الواقع مجتمعين : مدينة الله Civitas Dei وترأسه الكنيسة ، والمدينة الأرضية Civitas terre-na وتحكمه السلطة المدنية . وفكرة المجتمعين هذه ـ أو المدينتين أو الدولتين ـ تعود إلى تعاليم السيد المسيح(٢) .

فلقد توجه إليه شخص ـ بإيعاز ممن كانوا يريدون الإيقاع به ـ وسأله عما إذا كان على اليهود أن يدفعوا الضرائب للدولة الرومانية ، وكان المقصود من السؤال أن السيد المسيح إما أن يرد بالإيجاب ، فيكون بذلك قد أجاز لليهود الخضوع للدولة الرومانية ـ الوثنية آنذاك ـ وهو ما يخالف الشريعة اليهودية ؛ وإما أن يرد بالنفى ، فيكون بذلك محرضا على الثورة على الدولة الرومانية مستوجبا للإعدام حسب قوانينها . وقد تنبه السيد المسيح للشَّرك الذى نُصب له فسأل السائل عن معاملة الجزية ـ أى النقود التى تُدفع

---

(١) تراجع أسباب نزول الآية ﴿ غلبت الروم . فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون ﴾ .
(٢) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ١٣٥ .

للضرائب ـ ولما قَدَّم له قطعة منها أشار السيد المسيح إلى صورة قيصر المسكوكة عليها وسأله : لمن هذه الصورة ؟ فأجاب السائل : إنها لقيصر ، عندئذ أجاب السيد المسيح : أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله ؛ يقصد بذلك أن النقود لقيصر ، فلا بأس أن تُعطى له ؛ أما القلب فهو لله ، ومن الواجب أن يوهب له .

من هذا القول نشأت أهم نظرية فى الفكر المسيحى ـ طبعته بطابعها وميزته عن غيره ـ مؤداها وجود ازدواج فى تنظيم الجماعة الإنسانية وقيام اثنينية فى مراقبتها . الروح والخلاص الأبدى هى اختصاصات الكنيسة ، وهى مجال تبشيرها وتعاليمها ، يقوم بها نظام الكهانة . أما مجريات الأمور الدنيوية اليومية ، والمحافظة على السلام والنظام والعدالة ، فهى اختصاصات الحكومة المدنية ، وهى المجال الحقيقى لعملها ، يقوم به الحكام والموظفون والمأمورون (١) . ولكى تتحقق السعادة للمجتمع البشرى ، يجب أن تسود هذين النظامين روح التعاون والتساند . على أن فكرة التعاون كانت من الغموض بحيث لم يكد يوجد اختصاص واحد لا يختلط فيه الأمر بين المسئولين بشكل يؤدى إلى الفوضى ؛ هذا فضلا عن احتمال قيام حالة طارئة تسوغ لإحدى الحكومتين التدخل فى شئون الأخرى .

وعلى الرغم من وجود ضرورات عملية تقتضى الجمع بين السلطتين فقد ظل التمييز بين المسائل الروحية والمسائل الزمنية جزءا أساسيا من العقيدة المسيحية ، قوامه أن الجمع بين السلطتين الروحية والزمنية فى يد واحدة هو تقليد وثنى ، قد يكون شرعيا فى الأزمنة التى سبقت المسيحية ؛ لكنه بعد ظهور المسيح ، لا يصح ولا يجوز .

إن المسيح ـ فى هذا التقدير ـ هو آخر من جمع بين السلطتين جمعا شرعيا (على نحو ما) . أما بعده ، ونظرا لضعف النفس البشرية التى قد يجمح بها وجود السلطتين فى

---

(١) GEORGE SABINE A history of political Theory .

يدها ، فقد أصبح من الحرام الدينى أن يجمع رجل بين وظيفتى الملك ورجل الدين فى آن واحد ـ وذلك مع التسليم بحاجة كل سلطة إلى السلطة الأخرى (١) .

هذا الفكر ، أوجد معتقدا عاما بقيام مجتمع مسيحى واحد مهما اختلفت نظم الحكم فيه أو تقطعت أجزاؤه دولا وإمارات . ففى داخل الدول والإمارات المختلفة التى تدين بالمسيحية يوجد مجتمع واحد ، هو المجتمع المسيحى ، يدين لكنيسة واحدة . وقد أدى هذا الفكر ـ بالتالى ـ إلى أن يصبح المجتمع المسيحى واحدا أمام المجتمعات أو الدول الأخرى غير المسيحية . وبذلك وُجدَ مجتمعٌ مسيحى يقابله ـ فى العالم كله ـ أى مجتمع غير مسيحى .

وعندما بدأ الإسلام فى المدينة نشأ مجتمع إسلامى جديد يرى أنه بطبيعة قيمه وتكوينه يقابل أى مجتمع آخر يهودى أو مسيحى أو مشرك . وأدت صراعاته مع المجتمع اليهودى فى المدينة وحروبه مع المجتمع المشرك فى مكة إلى تعزيز المقابلة بينه وبين شتى المجتمعات الأخرى ، التى بات يخشى منها على تكوينه الوليد . وكانت بعوث النبى إلى حكام البلاد المجاورة ترجع إلى الرغبة فى نشر الدين كما كانت تعود إلى الرغبة فى كف أذاهم عن المجتمع الإسلامى حتى يكبر ويشتد ، دون حروب وبغير صراعات (٢) .

ولم تنته حروب المسلمين مع المجتمع المشرك فى مكة إلا قبل وفاة النبى بقليل ، وبعد ذلك بدأت حروب المسلمين مع فارس والروم ، تلك الحروب التى استمرت حوالى قرن بعد ذلك ، حتى فتح المسلمون الأندلس . وخلال هذه الفترة نشأت الأفكار

---

(١) المرجع السابق .

(٢) فى سيرة ابن هشام (الجزء الرابع ص ٢٧٨ ، ٢٧٩) أن النبى أرسل دحية الكلبى إلى هرقل قيصر الروم وعبد الله بن أبى حذافة السهمى إلى كسرى الفرس وحاطب بن أبى بلتعة إلى المقوقس عزيز مصر وعمر بن أمية إلى النجاشى ملك الحبشة وشجاع بن وهب الأسدى إلى الحارث الغسانى ملك تخوم الشام . كما أرسل الوفود إلى الملوك العرب فكان عمرو بن العاص إلى ملكى عمان وسليط بن عمرو إلى ملكى اليمامة والعلاء بن الحضرمى إلى المنذر بن ساوى العبدى ملك البحرين والمهاجر بن أمية المخزومى إلى الحارث بن كلال الحميرى ملك اليمن .

والنظريات التى حكمت علاقة المجتمع الإسلامى بغيره من المجتمعات ، ثم حدث أن استمر البعض فى إضفاء الاستمرارية والدوام على هذه النظريات وتلك الأفكار ، دون أن يتنبه إلى أنها مخصصة بالحال الذى فرضته الظروف على المجتمع الإسلامى الأول، وجعلت منه مجتمعا يحارب حتى يطمئن ويجاهد لكى يسلم . ويبدو ذلك واضحا من تتبع أهم فكرتين نشأتا فى هذه الظروف : فكرة أن دولة الإسلام تكون حيث يوجد الإسلام ، وفكرة أن الدولة الإسلامية دار سلام وما عداها دار حرب .

فكرة قيام دولة الإسلام حيث يوجد دين الإسلام :

لم يتضمن القرآن أى آية أو حكم عن إنشاء دولة أو عن نظام الحكم فيها ، كما أن أحاديث النبى جاءت خلوا من ذلك ، وهو أمر طبيعى ، لأن الأصل فى الدين أنه يُوجَّه إلى الإنسان ويستهدف رفعة الإنسانية ، وبذلك لا يتميز بأرض ولا يتشكل فى دولة .

وفى البدء كان ثَمَّ مجتمع إسلامى ، وحتى وفاة النبى لم تنشأ فى الإسلام دولة . وإذا ما اعتبرت حكومة النبى فى المدينة دولة ، فهى أقرب إلى نظام دولة المدينة عند الإغـريـق [١] غير أنها ذات طبيعة خاصة . وبعد وفاة النبى وتوالى الفتوحات بدأت تنشأ معالم الدولة حتى أصبحت فى العهد الأموى إمبراطورية عظيمة .

إنما يلاحظ أن الدولة فى العصور الوسطى كانت ذات طابع ومقوِّمات تختلف عن الدولة فى العصر الحالى . فالولاء فى تلك العصور كان للدين ، ولم يكن للوطن كما هو الحال الآن . وكان المروق عن الدين أو المساس به مما يعطى أثرا أقرب ما يكون إلى الأثر الذى تعطيه فى العصور الحالية جريمة الخيانة العظمى [٢] .

إن دولة العصور الوسطى ـ فى المسيحية والإسلام ـ دولة المجتمع ، وليست الدولة

---

(١) State City

(٢) محمد أبو زهرة ـ العقوبة ـ المرجع السابق ص ١٨٩ .

التى تقوم على أرض معينة ، واسم لها ، وتاريخ وشعب ، قد يكون من قوميات مختلفة ومن شرائع شتى . ولا يعنى ذلك أنه لم تكن فى دولة الإسلام قوميات متعددة وشرائع أخرى ، لكن الأساس فى هذه الدولة لم يكن القومية ، بل الدين ذاته ، وكان وجود الشرائع الأخرى أمراً من قبيل التسامح .

لقد كان خطاب القرآن ـ دائما ـ للناس (فى مكة غالبا) أو للمؤمنين (فى المدينة على الأكثر) ، لا للمواطنين : **﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾** [1] ، **﴿ يا أيها الذين آمنوا آمِنوا بالله ورسوله﴾** [2]. وفكرة المواطَنَة[3] كانت غريبة عن الفهم آنذاك ، فكان ما يقابلها : المسلم فى بلاد الإسلام والمسيحى فى البلاد المسيحية .

من هذا الفهم يمكن القول بامتداد المجتمع الإسلامى حيث يوجد مسلمون ، أو انتشار المجتمع المسيحى حيث يكون المسيحيون . فإذا قامت دولة من مجتمع كله أو أغلبه من المسلمين أو المسيحيين فمن البَدَهى أن يصطبغ كيان هذه الدولة بنظام المجتمع ، وأن يحدث تداخل واختلاط بين هذا وذاك .

إن الدين يُعْنى بالإنسان ويهتم بالمجتمع ، لا بالدول أو الإمبراطوريات . وتأسيس الدول وإنشاء الإمبراطوريات ليس من صميم الدين ، ولكنه من طبيعة البشر وظروف المجتمعات الدولية . ويوم ترقى الطبيعة البشرية ويسمو المجتمع الإنسانى ، سوف تتغير النظم السياسية وتتبدل الأشكال المعروفة ، ليصبح المجتمع الدولى كله مجتمع الإنسان ، من الإنسان إلى الإنسان .

فكرة أن الدولة الإسلامية دار سلام وما عداها دار حرب :

ظل الإسلام فترة طويلة يأخذ المسلمين بكبح النفس ويعودهم الصبر على المكاره ،

---

(١) الحجرات ٤٩ : ١٣ .
(٢) النساء ٤ : ١٣٦ .
(٣) Citizenship

حتى إذا ما خرج المسلمون إلى المدينة وجاء المشركون لمحاربتهم أذن لهم بالقتال لدفع ما لحق بهم من ظلم عندما اضطروا إلى الهجرة ليحفظوا دينهم من عَنَت الشرك وإكراه المشركين : ـ

﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ﴾ (١).

وبعد ذلك ، نزلت آية تقصر الحق فى القتال على من يبدأ المسلمين بالقتال ، وتنهى عن الاعتداء : ـ

﴿ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ (٢).

وبعد ذلك نزلت الآية التى تحدد أحكام الحرب : ـ

﴿ واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين . فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين . الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين ﴾ (٣).

فالمقصود بالقتل فى الآيات ـ على ما هو بيّن ـ القتال ، لا القتل بالمعنى المعروف . فكأنما حكم الآية أن يقاتل المسلمون من قاتلوهم من قبل من المشركين ؛ وأن يردوا عليهم جرمهم فيخرجوهم من مكة التى سبق أن أخرجوا المسلمين منها ، حتى يكون الدين لله لا للأوثان التى كانت فى المسجد الحرام . والقتال موقوف عند انتهاء العدوان ، ومشروط بأن يكون مماثلا للاعتداء الذى تم .

---

(١) الحج ٢٢ : ٣٩ـ ٤٠ .
(٢) البقرة ٢ : ١٩٠ .
(٣) البقرة ٢ : ١٩١ ـ ١٩٤ .

وعلى ذلك يكون القتال ، فى منهج الإسلام وفى شريعة القرآن ، قتالا للمشركين الذين آذوا النبى وأخرجوه هو والمؤمنين من مكة ثم تعقبوهم فى المدينة بالقتال والعدوان . ولم تقصد الشريعة ـ أبداً ـ أن يكون القتال للمؤمنين بالكتب السماوية ـ اليهود والمسيحيين أو غيرهم ـ إلا أن يكون دفعا لاعتداء أو وقفا لتهديد ، كما لم تقصد أن يكون الهدف من القتال جعل الناس جميعا مسلمين .

﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ﴾ (١).

﴿ ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا﴾ (٢).

﴿ لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى ﴾ (٣).

﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ (٤).

* * *

إنما يثير الشبهة فى هذا المنهج الحكيم تفسير غير سديد لآيتين : ـ

﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾(٥).

﴿ يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يَلُونَكُم من الكفار ﴾ (٦).

---

(١) المائدة ٥ : ٤٨ .

(٢) يونس ١٠ : ٩٩ .

(٣) البقرة ٢ : ٢٥٦ .

(٤) البقرة ٢ : ٦٢ ، وفى المائدة ٥ : ٦٩ (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) .

(٥) التوبة ٩ : ٢٩ .

(٦)التوبة ٩ : ١٢٣ .

فقد رأى من أساءوا فهم الشريعة أن هاتين الآيتين تأمران بقتال أهل الكتاب وقتال الكفار ـ على الإطلاق ـ ورتبوا على ذلك دعوى تتأدى فى أن الصلة بين الإسلام وغيره من الدول أو المجتمعات هى الحرب دائما ، وأن السلم ليس إلا هدنة مؤقتة ريثما يتهيأ المسلمون (١). وزاد البعض فرأى أنه من غير الجائز لإمام المسلمين التعاقد على سلم دائم مع بلاد الحرب ، لأن فى ذلك إلغاء لفريضة الجهاد (٢).

ويرد على ذلك بأن الآية الأولى لا تأمر بقتال الذين أوتوا الكتاب حتى يسلموا ـ بإطلاق ـ وإنما هى تأمر بقتال الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر منهم (وفى كل دين ملحدون به) ، والذين لا يدينون دين الحق (والمقصود بذلك الإسلام كما دعا إليه كل الرسل والأنبياء) ، حتى يعطوا الجزية (أى ينتهوا إلى السلم مع المجتمع الإسلامى فيعطوا له جزية دليل حسن نواياهم ، دون أن يستلزم ذلك إسلامهم) .

أما الآية الثانية فلم يُقصد بها قتال كل الكفار على ظهر الأرض ، بل الكفار الذين كانوا يجاورون المسلمين ويلونهم فى المكان . فالآية بذلك أدنى إلى التنظيم الحربى الذى يأمر بتطهير الأماكن المجاورة للمجتمع حتى يأمن هذا المجتمع كل تهديد ويتقى شر أى إيذاء (٣).

إن للشريعة أصولا عامة ـ سبق بيانها ـ ومتى تحددت امتنع أى لبس فى الفهم وارتفع كل اضطراب فى التطبيق . وإن من هذه الأصول أن آيات القرآن نزلت على الأسباب وأن تفسير الأحكام مرتبط بالخلفية التى قصدت إليها . فإذا فهمت الخلفيات ولوحظت بان بجلاء أن الإذن للمسلمين بالحرب كان من قبيل الدفاع عن النفس

---

(١) المستشار على منصور : الشريعة الإسلامية والقانون الدولى العام ص ٢٥٥ وما بعدها .

(٢) نجيب ارمنازى : الشرع الدولى فى الإسلام ص ١١٣ وقد أشار فيه إلى كتاب الأحكام السلطانية للماوردى ـ على مذهب الشافعية ـ حيث يقول (إن الموادعة والمعاهدة يجب ألا تجاوز عشر سنين . . (وإلا) بطلت الهدنة . وذلك استناداً إلى مدة عهد الحديبية) .

(٣) محمود شلتوت : الإسلام والعلاقات الدولية فى السلم والحرب ص ٣٥ ، ٣٦ . وفى هذه الرسالة أن الأمر بالحرب كان مقصوراً على مشركى شبه الجزيرة العربية .

والعقيدة ، ومن باب وقف التهديد أو منع الإيذاء ؛ وهو منهج يساير الطبيعة الإنسانية الراقية ويتوافق مع العزة النفسية التى تأبى السكوت على الضيم وترفض الخنوع والمذلة .

ويقابل ذلك أن الشريعة فرضت السلام أصلا ، ودعت إليه ، وجعلت منه مثلا أعلى لجماعة المؤمنين : ـ

﴿ وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ﴾ (1).

﴿ فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا﴾(2).

﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ﴾ (3).

* * *

إن الفكر الدينى ـ لا الدين ولا الشريعة ـ هو الذى أوجد أفكارا ونظريات ، استخلصها من الظروف التى تعرض لها مجتمع الإسلام فى بدايته والدولة الإسلامية فى طورها الأول ، وزعم أن أفكاره ونظرياته هى الدين الخالص وهى الشريعة الدائمة ؛ وفاته أن ما وصل إليه كان مخصصا بوقته ومرهونا بظروفه ومؤقتا بزمنه ؛ وأن الشريعة الإسلامية ـ ومنهج القرآن ـ هى ما يتوافق مع الذات العليا والنفس الراقية التى تهدف إلى السلام ، ولكن تذود عنها أى ضيم أو عدوان ، وتوجد لحياتها ظروفا مواتية لا يهددها فيها باغ ولا يؤذيها أحد .

لقد كانت أفكار بعض المسلمين ـ والخلط بين المنهج والأحكام (بين الشريعة وتطبيقاتها) ـ سببا تلقفه نفر من المغرضين ليذيع عن الإسلام ما هو منه براء ، فيزعم أنه دين العدوان وأن شريعته الحرب وسننه الخداع . وإن فى إيضاح الدين وبيان الشريعة وتحديد السنن ما يَرُد هذا الزعم ويدحضه .

---

(1) الانفال ٨ : ٦١ .

(2) النساء ٤ : ٩٠ .

(3) المائدة ٥ : ٢ .

مسائل الأحوال الشخصية والميراث :

إن بيان الأصول لا يعنى تتبع التفريعات ولا الاستطراد فى التفصيلات . لذلك فإن التعرض إلى مسائل الأحوال الشخصية والميراث ـ فى هذا الصدد ـ لن يكون بيانا للأحكام الخاصة بها أو التفريعات الناتجة عنها أو التفاصيل التى استلزمها التطبيق . وإنما هو تحديد للأصول التى يتعين اتباعها فى هذه المسائل التى أسهبت كتب الشراح فى شرحها .

وأهم الأصول فى تطبيق هذه المسائل : ـ

أولا : أن الشريعة حرصت فى مسائل الأحوال الشخصية والميراث على أن تؤكد على أهم أصل من أصولها العامة ، وهو الأصل الذى يفيد أن تطبيق الأحكام منوط بوجود مجتمع دينى ومشروط بالركون إلى ضمائر الناس الحية وذممهم التقية .

﴿ وللمطلقات متاع **بالمعروف** ﴾ (١).

﴿ ومتعوهن ، على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ، متاعا **بالمعروف** ﴾ (٢).

﴿ فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن **بمعروف** ﴾ (٣).

﴿ وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم **بالمعروف** ﴾ (٤).

﴿ وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ، إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم . . ﴾ (٥).

---

(١) البقرة ٢ : ٢٤١ .

(٢) البقرة ٢ : ٢٣٦ .

(٣) الطلاق ٦٥ : ٢ .

(٤) البقرة ٢ : ٢٣٢ .

(٥) البقرة ٢ : ٢٣٧ .

وبعد بيان أحكام الطلاق (فى سورة الطلاق)

أكدت الآية :

﴿ وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ﴾ (١).

وبعد بيان آيات الميراث (فى سورة النساء) ، أكدت الآية :

﴿ تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم . ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين ﴾ (٢).

إن مسائل الزوجية والبنوة وما يتصل بهما من عقد زواج أو طلاق أو وصية أو ميراث، مسائل تتدخل فيها العاطفة البشرية أكثر مما يحكمها منطق العدل ، ولما كان للعاطفة جنوح إلى العطاء الزائد أو إلى المنع المطلق فقد ركنت الشريعة إلى الضمائر والذمم كى يكون المنح والمنع ضمن حدود الله ، أى فى نطاق العدل ؛ ثم أمرت بالفضل ، حيث يُعطى الإنسان الحق ويزيد عليه من عنده . ولا يمكن أن يقع العدل أو يزيد الفضل إلا من نفس سمت بالدين وتجردت بالتقوى حتى تعرف الحق خالصا فتعطيه ولو كرهت ، وتعرف الفضل زائدا فتمنحه على سماح .

ثانيا : إن عقد الزوجية فى شريعة الإسلام عقد مدنى وليس عقدا دينيا ، فهو ينعقد بقبول وإيجاب من الزوجين البالغين ـ أو من ينوب عنهما ـ ويصح بحضور شاهدين ، دون أى إجراء آخر دينى أو شكلى . ومع هذه القاعدة الواضحة دون خفاء ، الظاهرة بغير اختلاف ؛ فإن الفكر الدينى فى الإسلام وتقاليد المجتمعات ، أضفت على العقد مسحة دينية ، فألزمت نفسها ما لا يلزم وفرضت من عندها ما ليس مفروضا ، ورتبت

---

(١) الطلاق ٦٥ : ١ .

(٢) النساء ٤ : ١٣ـ١٤ .

على ذلك وذلك أن جعلت من عقد الزواج ومن آثاره ونتائجه أحكاما دينية ؛ مع أن الشريعة لم تقصد ذلك أبدا ، وإنما قصدت إلى استثارة روح الدين فيمن يطبق العقد ، وإلى استنهاض حمية العدل فيمن يعمل آثاره ؛ لكى لا يميل ولو تحت ضغط العاطفة ، أو يجنح ولو بتزييف معانى العدل .

فالشريعة ـ فى ذلك ـ إنما تُعد كل فرد من المجتمع الإسلامى كى يكون قاضيا يحكم بالعدل ولو على نفسه ، ويقضى بالفضل ولو أعْنَتَهُ ذلك ، وتلك هى سمتها دائما : ـ

﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم ﴾ [1].

غير أن تكوين القاضى ـ على أساس دينى ـ لا يعنى أن ما يقضى فيه من أقضية قد أصبح أحكاما دينية أو حتى مسته روح الدين . إن القاضى فى الشريعة عادل ، والفرد مع أسرته فاضل ، ولكن تبقى للأقضية أوضاعها المدنية ، وتبقى العلاقات دائما بأسمائها الحقيقية وأوضاعها الفعلية ـ مدنية وإنسانية ـ غير دينية .

ثالثا : إن أحكام عقد الزواج والطلاق مما ينطبق عليه الأصل العام من أصول الشريعة الذى يقضى بترتيب الأحكام على أسبابها ، وبتغير الأحكام ما تغيرت الأسباب الداعية إلى ذلك .

وقد طُبِّقَ هذا المبدأ والمجتمع الإسلامى لم يكد يرى من التطور إلا قليلا ، فلم يحدث له ما حدث من تغيير فى الوقت الحالى ولاحدث لأبنائه ما حدث بعد ذلك من تحريف فى الضمائر والذمم . ذلك أن الطلاق فى الأصل ـ عند أهل الجاهلية وأهل الإسلام ـ كان بغير نهاية تبين بالانتهاء إليها الزوجة ، طالما راجعها الزوج فى عدتها . وحدث أن رجلا قال لامرأته على عهد النبى : لا آويك ولا أدعك تحلين ؛ قالت : كيف ذلك ! قال : أطلقك فإذا دنا مُضِى عدتك راجعتك ـ فمتى تحلين لغيرى ؟

---

(١) النساء ٤ : ١٣٥ .

فذهبت إلى النبى وقصت عليه ما حدث فنزلت الآية: ﴿ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ (١)، فاستقبل الناس هذا الحكم جديدا ، من كان طلق منهم ومن لم يكن طلق، فكانوا يراجعون الزوجة مرتين ثم يصبح الطلاق فى الثالثة بائنا.

وفى عهد عمر رق إسلام الناس ومالت قلوبهم إلى الدنيا فكانوا يسارعون إلى طلاق نسائهم مبالغة فى إرضاء من شغفت قلوبهم بهن من سبايا الفرس والشام ، وكانوا يذكرون الطلاق الثلاث فى كلمة واحدة حتى تطمئن ذات الدّل على أنها أصبحت المتفردة بالقلب . وأدت أسباب أخرى ـ بجانب ذلك ـ إلى العبث بالطلاق الثلاث استهتاراً وإضراراً ، فإذا بعمر بن الخطاب يفتى بإمضاء يمين طلاق الثلاث بكلمة واحدة باعتبارها ثلاث طلقات متفرقات ، أى أن الزوجة تبين من زوجها متى طلقها ـ ولو للمرة الأولى ـ طلاقا مقترنا بلفظ الثلاث . وقال فى ذلك: « إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم ؟ » (٢)، قصد من ذلك أن فتواه ـ أو حكمه الجديد ـ سوف يجعل الشخص حذراً أن ينطق بلفظ الطلاق مقترنا بالثلاث حتى لا تبين منه زوجه فلا يستطيع مراجعتها إلا بشروط صعبة(٣) .

وقد ظل حكم عمر ـ فى جعل الطلاق المقترن بلفظ الثلاث ثلاث طلقات ـ سائدا فى مصر حتى صدر المرسوم بقانون رقم ٥٢ لسنة ١٩٢٩ فنص فى المادة الثالثة منه على أن (الطلاق المقترن بعدد لفظا أو إشارة لا يقع إلا واحدة) . فحكم عمر اجتهاد ، وحكم القانون اجتهاد ، ولا بأس من الاجتهاد ووضع أحكام جديدة تلائم الظروف المتغيرة . بل إن الاجتهاد بالرأى ومسايرة الأحكام لمقتضى التطور الاجتماعى ، هو معنى الشريعة، الذى قصد إليه الدين واستهدفه الشارع الأعظم .

رابعاً : إن تطبيقات المواريث ـ مثل عقد الزواج ـ أحكام مدنية ، وإن كان عدل المؤمن وتقواه يدفع به إلى التزامها حتى لا يقع منه جور أو يلحق بالورثة ظلم .

---

(١) البقرة ٢ : ٢٢٩ .

(٢) الدكتور محمد حسين هيكل : الفاروق عمر ـ الجزء الثانى ـ ص ٢٨٤ .

(٣) هى الزواج بآخر ثم انفصام عرى الزوجية ثم زواجه منها بعقد جديد .

غير أنه متى كان الشخص عادلا تقيا فإن له أن يُحْدِث من الأحكام ـ على المستوى الفردى أو المستوى العام ـ قواعد جديدة تلائم حوادث لم تحدث على عهد النبى . فأحكام المواريث ـ شأن كل أحكام الشريعة ـ كانت تتنزل على الأسباب ، وعندما تقع حوادث تقتضى وجودِ حكم يناسبها . وقد سبق بيان أسباب نزول أحكام المواريث ، وهى أسباب لم تتسع لكل حادث ولم تشمل ما لم تكن الحياة قد أسفرت عنه ، وبذلك ظل التنزيل ـ بالنسبة للمواريث ـ مستمرا إلى ما قبل وفاة النبى بقليل ، ما استمرت أحداثٌ تستوجبه وتستنزله .

فبعد حجة الوداع ونزول آية : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾ (١) حدث أن سئل النبى فى مسألة فنزلت آية : ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين ﴾ (٢) . ومؤدى ذلك أن الشريعة لم تتوقف فى شأن المواريث ـ ولا فى غيرها ـ وأنها لا تتوقف ما دامت أحداث الحياة الجارية تأتى بجديد يقتضى حكما جديدا ، فللناس أقضية بقدر ما يُحْدِثون من جديد ؛ وكل قضية تحتاج إلى اجتهاد جديد ـ وهكذا ، لا تقف الأحكام عند حد طالما أن الحياة لا تقف ولا تهمد .

وقد حدث فى عهد عمر بن الخطاب أن جدت مسألة لم يكن عليها نص فى كتاب

---

(١) المائدة ٥ : ٣ .

(٢) النساء ٤ : ١٧٦ . وقيل إن هذه آخر آية نزلت فى القرآن (تفسير القرطبى ص ٢٤ ٢٠) وفى ذلك أوضح دليل على أن المقصود بآية ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾ ليس إكمال الدين وإتمام الشريعة على الإطلاق ، فالدين كامل منذ أول نبى حتى النبى محمد ، والشريعة منهج للتقدم ، والمقصود من الآية توفيق الله المسلمين لأداء فريضة الحج . وبعد هذه الآية اقتضى الأمر نزول أحكام فنزلت . ولو كان الدين كمل بالآية ، والشريعة تمت بمقتضاها ما نزل قرآن بعد نزولها . ويلاحظ أن البعض يرى أن آخر آية نزلت فى القرآن : ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم . . ﴾ إلى آخر الآية ويعض آخر يرى أنها آية : ﴿ واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله . . ﴾ تفسير القرطبى ص ٣١٤ . وسواء كان هذا أم ذلك فهو لا يغير فى حكم استمرار نزول القرآن بعد آية : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾ .

أو فى ستة ، تلك هى المسألة المعروفة بالمسألة العمرية . فقد قسمت تركة فأصاب أخو المورث لأمه فرضه ، ولم يبق لأخى المورث الشقيق ما يرثه . فلما رفع الأمر إلى عمر أفتى (أى حكم) بأن الأخ الشقيق أخ لأم وأخ لأب معا ، فليس من الإنصاف أن يحرم لأنه شقيق ، وورَّثه من التركة على أنه أخ لأم يشترك مع غيره من الإخوة لأم [1]؛ أى أنه ورّث بالفرض من يرث أصلا بالتعصيب .

وفى العصر الحديث لوحظت مسألة كانت تؤدى إلى نتائج متناقضة يأباها العدل وتلفظها التقوى . فقد يحدث أن ينجب رجل ولدين ثم يزوجهما فينجبان معا حال حياته ، ثم يموت أحدهما تاركا أولاده . فبعد موت جدهم يرث العم كل التركة تعصيبا ولا يكون لهؤلاء الأولاد أى نصيب من التركة ، ويورِّث الوارث أولاده ، فإذا بالأولاد أثرياء موسرون وأولاد عمهم فقراء بائسون ، ولا سبب فى ذلك إلا القَدَر الذى تَوَفَّى والد هؤلاء وترك والد أولئك .

مثل هذه المسألة لم تعرض فى حياة النبى ، وإلا كان قد نزل فيها حكم ، لأن الشريعة تأبى الظلم وتنهى عنه ؛ ولا عرضت أيام الصحابة الأول ، وإلا كانوا قد اجتهدوا بحكم لا يخافون فيه لوما ولا تجريحا . ولما لوحظت آثارها السيئة اجتهد المشرع المصرى فنص فى المادة ٧٦ من القانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ بما سماه الوصية الواجبة ، فافترض فى المثل الذى سلف أن الجد أوصى ـ لأحفاده الذين مات والدهم حال حياته ـ بثلث تركته ، وجعل نفاذ هذه الوصية واجبا فى التركة .

ذلك اجتهاد فرضته الحوادث ، لكنه اجتهاد حذر ، لا يمنح حقا ولا يمنع ظلما . ولو كانت المسألة قد حدثت على عهد النبى ، لنزل فيها حكم حاسم يعدل بين الجميع . ولو أنها حدثت أيام الصحابة ، لأحدثوا فيها الحكم الصائب الجرىء . ولكنها ـ على أى حال ـ دليل على أن أحكام المواريث مفتوحة لكل اجتهاد يعالج ما يجد من أحداث وما يتغير من ظروف .

---

(١) الفاروق عمر ـ المرجع السابق ـ ص ٢٩٥ .

إن أحكام المواريث ـ فى مدينة واحدة ، وفى عصر واحد ، بل وخلال فترة وجيزة ـ تغيرت من الوصية للوالدين والأقربين إلى تحديد فروض للورثة ، ثم أضيفت إليها أحكام بقدر ما استجد من حوادث حتى وفاة النبى . ولو أن التنزيل مستمر لاستمر التجديد ليواكب ركب الحياة المتطورة ونظام الأحداث المتغير ؛ فهل كان يستمر حق الأخ فى أن يرث أخاه فيقاسم ابنته الوحيدة التركة ـ لكل منهما نصفها ـ مع أن الأخ قد يكون مهاجرا فى أمريكا أو أستراليا لا يعرف ابنة أخيه ولا يلتزم حيالها نفقة أو مراعاة ـ كما كان الحال فى عصر المدينة وفى نظام القبائل والعشائر ؟ .

لقد وجد المجتمع الإسلامى فى نظام الوقف بديلا عن أحكام المواريث فكان اللجوء إلى الوقف على الورثة أو غيرهم هو فى حقيقة الحال تعديلا لأحكام المواريث ، بما قد يلائم الحال [1] . وفى العصر الحديث ، يلجأ كثير من الناس إلى التحايل على أحكام المواريث بعقد عقود هبات أو بيوع صورية أو تصرفات مضافة إلى ما بعد الموت ، يقصدون بها دفع ظلم يرون أنه قد يحيق ببعض الورثة ، إذا ما تُركوا دون تصرف خاص بهم . ويؤدى ذلك وذلك إلى اضطرابات كثيرة فى التعامل واختلافات متعددة بين الأقارب ، ويملأ ساحات المحاكم بقضايا يطول أمدها ويشتد بها أوار الخصومة بين الإخوة والأقارب .

ولا شك أن نظرة عصرية وتحديثا ملائما لهذه المسائل مما يقطع كثيرا من أسباب الاختلاف ، ويذهب بالمؤلم من أوار الخصومات ، ويضع الحقوق فى وضع مناسب .

---

(١) ليس يعنى ذلك سلامة نظام الوقف ، إنما المقصود فى المتن أن الطبيعة البشرية قد تضطر للخروج على النص القانونى ولو كان آية قرآنية ، إذا دعاها إلى ذلك داع من عدل أو تقوى أو حتى مصلحة . وقد وجد البعض فى نظام الوقف ما يحقق لأولادهم الصالح فكانوا يقفون أملاكهم على أولادهم مع التسوية بين الذكر والأنثى ـ لحاجة الأنثى فى العصر الحديث إلى نفقات تماثل نفقات الولد أو قد تزيد ـ أو يخصون الزوجة بأكثر من الثمن حتى تستطيع العيش بعدهم دون حاجة إلى أولادهم ـ وغير ذلك من مسائل دعا إليها تفكك الروابط الأسرية ونزوع الناس إلى عدم الوفاء بالالتزامات قِبَل أمهاتهم وأخواتهم وما إلى هذا . إنما العيب دائما فى الطبيعة البشرية ـ لا فى النظم ـ فقد أساء البعض استخدام نظام الوقف حتى أدى الأمر إلى نتائج أسوأ مما حاولوا توقيه بها .

المسائل المدنية :

من أهم أصول الشريعة ، أصل بالرجوع إلى الصالح من العرف السائد والأخذ بما هو ملائم وسديد من العوائد . وقد أُمِرَ النبى بذلك فى القرآن : ـ

﴿ خذ العفو وأمُر بالعرف وأعرض عن الجاهلين ﴾ (١).

وقبل الإسلام ، كان الشرق الأوسط قد تقارب فى ثقافاته وأعرافه وعوائده ، فقد حاول الإسكندر الأكبر توحيده ، ثم تقطعت فيه اليهودية جماعات تذيع شريعتها حيث تكون ، وانتشرت الشريعة المسيحية والحضارة الهلّينية فى أغلب أجزائه ، ونفذت قواعد القانون الرومانى بالمعاملات اليومية إلى كثير من تصرفاته .

فى هذا النسيج الحضارى كان احترام العقود شريعة ، وكان تسجيل التصرفات بالكتابة قاعدة . وعندما بدأ الإسلام تنظيم معاملات المجتمع حرص ـ على نهجه ـ فى أن يجمع الأعراف إلى التقوى وأن يزاوج بين العوائد والفضل ، وهو أمر يبين من الآيتين التاليتين : ـ

﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ (٢).

﴿ وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا ﴾ (٣).

ثم نظم المعاملات كلها فى آية واحدة : ـ

﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذى عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فإن كان الذى عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع

(١) الأعراف ٧ : ١٩٩ .
(٢) المائدة ٥ : ١ .
(٣) الإسراء ١٧ : ٣٤ .

أن يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم ﴾ (1).

وهذه الآية جمعت الأحكام التالية : ـ

١ ـ أن الدَّيْن يكون إلى أجل مسمى ،

٢ ـ ضرورة إثباته كتابة صَغُرَ أو كَبُر،

٣ ـ أن يسجله كاتب محايد ،

٤ ـ ألا يرفض من يُسْتكتب أن يكتب ،

٥ ـ أن يكتب الكاتب بالعدل ،

٦ ـ أن يُملّ المدين الكتابة أو يُملّ وليه إن كان سفيها أو ضعيفا أو به آفة تمنعه من أن يملل ،

٧ ـ أن يَشهد شاهدان على ما كُتب ،

٨ ـ ألا يرفض شاهد أن يشهد ،

٩ ـ إن لم يكن ثم رجلان للشهادة ، فرجل وامرأتان ،

١٠ ـ لا بأس ألا تكتب الديون فى تجارة حاضرة ،

١١ ـ أن يُستشهد على عقود البيع ،

---

(١) البقرة ٢ : ٢٨٢ .

١٢ ـ ألا يضار الكاتب مما يكتب ولا الشاهد مما يشهد به (طالما كتب الكاتب أو شهد الشاهد بالعدل) .

وفيما عدا ما يتصل بصميم الشريعة وأصولها ، وما يوائم المجتمع العربى الأمىّ فى مجموعه ، فإن أغلب الأحكام التى تضمنتها الآية تسرى ضمن العرف الاجتماعى وتوافق الطبيعة البشرية . . وقد تضمنتها أغلب التشريعات المعاصرة .

ففى المادة ١٤٧ من القانون المدنى « العقد شريعة المتعاقدين » وفى المادة ٦٠ من قانون الإثبات فى المواد المدنية والتجارية « فى غير المواد التجارية ، إذا كان التصرف القانونى تزيد قيمته على عشرين جنيها أو كان غير محدد القيمة ، فلا تجوز شهادة الشهود فى إثبات وجوده أو انقضائه ، ما لم يوجد اتفاق أو نص يقضى بغير ذلك » .

وفيما عدا هاتين المادتين توجد مواد أخرى ـ مغرقة فى التفاصيل القانونية ـ تنظم مسائل المعاملات بما يتوافق فى الحقيقة مع أحكام الآية المذكورة ، وأحكام الفقه الإسلامى على العموم .

على أن الأحكام الواردة فى الآية ـ شأنها شأن أى نص ، كما سلف البيان ـ كان لابد أن تحاط بكثير من التعليلات والتأويلات والتخريجات والتطبيقات ، وقد كان كثير من ذلك ناتجا عن طبيعة البيئة الاجتماعية فى البلاد الإسلامية وأثرا من ظروف الوقت فى العصور الوسطى . ثم عمل الفقهاء على تقعيد الأحكام وتنظير التطبيقات التى نشأت وتطورت بحكم الواقع وتمشيا مع حاجاته ، فظهرت الخلاصات التى تقرر أن « لا ضرر ولا ضرار » وأن « المشقة تجلب التيسير » وأن « الضرورات تبيح المحظورات » . . . وهكذا . ومع أن هذه القواعد استخراج للفقهاء كما أن النظريات استنباط لهم ، فإنها بدت فى الفكر الإسلامى وكأنها هى الشريعة . ويعود ذلك إلى أن الشريعة أصبحت فى الفكر الإسلامى ـ على ما وضح من قبل ـ تعنى كل النظام الفكرى والقانونى من كتاب وسنة وقياس وإجماع ، كما يعود ـ من جانب آخر ـ إلى الاحترام

الشديد الذى ينظر به الرأى العام الإسلامى إلى فقهائه الأول ومجتهديه فى العصور المجيدة ، وخاصة أن واقع حياة العصور الوسطى ـ الذى نشأ فيه الفقه الإسلامى واستقر ـ لم يتغير كثيرا حتى وقت قريب . فطابع التعامل وإيقاع الحياة وظروف الناس ظلت هى هى ، أو أقرب ما تكون إلى ما كانت عليه ؛ إلى أن اضطرم العصر فجأة بالمخترعات والكشوف والإبداعات التى تلاحقت وضاعف بعضها بعضا ، فتغير طابع التعامل وأسرع إيقاع الحياة وتبدلت ظروف الناس ، فتخلفت بعض الأحكام عن متابعة التطور ، واختلفت بعض التطبيقات عما يجب أن يكون عليه التطبيق فى العصر الحديث .

إن جهل البعض بالأحكام المقارنة فى الشرائع الأخرى ـ مع وجوب العلم بها ـ وجهله بالأحكام المقررة فى التشريعات عامة ، ومنها التشريع المصرى ، يحملهم على الاعتقاد بأن الشريعة تفردت بقواعد صالحة وحدها لهذا العصر ولغيره ، وأن إعمال هذه القواعد سوف يدفع كل شىء إلى الأحسن ويرفع كل شخص إلى الأسمى .

إن ما تفرّدت به الشريعة ـ حقيقة ـ ليس الأحكام التى نصت عليها ، ولا القواعد التى استُخلصت من هذه الأحكام ، وإنما المنهج الحركى المُحكم الذى يستطيع إعادة صياغة المجتمع والإنسان ليكون كل منها عادلا فاضلا تقيا . وهذا المنهج هو الذى يتعين الركون إليه والإلحاح عليه ، لأنه ـ وحده ـ هو القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة ، بحيث يقدم فى كل وقت ولأى مجتمع أحكاما موافقة وأشخاصا أسوياء . وهو ـ بهذا المعنى ـ صالح للتطبيق فى كل زمان وفى أى مكان ؛ طالما كان طابعه الحركة ، وأساسه الملاءمة ، ونسيجه المزاوجة بين الإنسان والكون .

أما القواعد ـ التى يُظن خطأ أنها الشريعة ـ وهى فى واقع الحال استخلاصات من الأحكام الشرعية توجد فى كل نظام قانونى إنسانى أيا كان ، أما هذه القواعد ، فإنها موجودة فى النظام القانونى المصرى [1] وتطبيقاتها تظهر فى نصوص عديدة .

---

(١) وفى كل نظام قانونى فى البلاد الإسلامية .

فمثلا قاعدة « لا ضرر ولا ضرار » يوجد تطبيق لها فى المادة ١٦٣ مدنى: « كل خطأ سبب ضررا للغير يلزم من ارتكبه بالتعويض » . قاعدة « المشقة تجلب التيسير» - ولو أنها تُخَصص لشعائر الدين [١]- يمكن أن تجد تطبيقا لها فى المادة ١٤٧ مدنى: «إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن فى الوسع توقعها وترتب على حدوثها أن تنفيذ الالتزام التعاقدى - وإن لم يصبح مستحيلا - صار مرهقا للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة ، جاز للقاضى تبعا للظروف وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين أن يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول . . » . وقاعدة « الضرورات تبيح المحظورات » تجد تطبيقا لها فى حاله الضرورة المنصوص عليها فى المادة ٦١ عقوبات : «لا عقاب على من ارتكب جريمة ألجأته إلى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ولم يكن لإرادته دخل فى حلوله ولا فى قدرته منعه بطريقة أخرى » .

وهكذا ، يؤدى تتبع قواعد الشريعة فى النظام القانونى المصرى إلى التثبت من قيامها جميعا فى حكم أو آخر ، بصورة واضحة أو بصورة تطبيقية . . اقتضاها تفصيل الأحكام وتنوع النصوص وتعدد الأغراض .

أما الذى يفتقر إليه النظام القانونى المصرى - وكل نظام مماثل - فهو المنهج الذى لا يقتصر على الفصل فى خصومة أو توقيع جزاء على جانح، وإنما يمتد إلى صميم الإنسان وينتشر فى كيان المجتمع ليجعل من هذا وذاك عدلا وفضلا وتقوى ، فيكون الإنسان سويا ويكون المجتمع سليما، ما أمكن أن يكون الاستواء وتكون السلامة .

الربا : (٢)

إن ما يمكن أن يظهر فيه الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والنظام القانونى المصرى - وشتى النظم الأخرى - مسألة الربا .

---

(١) مثال ذلك أنه إذا كان فى الصوم مشقة فإنه يتعين التيسير بالإفطار ، تطبيقاً للآية: ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ أى على الذين يتحملون الصوم بمشقة أن يفتدوا الإفطار بإطعام مسكين . . وهكذا .

(٢) الربا - فى اللغة - الزيادة مطلقا ، يقال : ربا الشيء يربو إذا زاد . وقد ورد فى القرآن على تصاريف عدة ، منها قصر اللفظ على بعض موارده ، وهو الكسب الحرام أو أخذهم الربا وقد نهوا عنه . يراجع كتابنا « الربا والفائدة فى الإسلام» .

ففى القرآن : ﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيهاخالدون . يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم . إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون ﴾ [1].

وسبب نزول هذه الآيات أن العرب كانت تناسىء فى المال وتفاضل فى العقود وفى المطعومات فإذا حل أجل استيفاء الدين كان الدائن يقول للمدين : أتقضى أم تُرْبى؟ أى هل تسدد الدين أم تزيده إلى أجل آخر؟ وكان المدين [2]عادة ما يزيد فى المال ويستأجل فيصبر الطالب عليه ويقبل زيادة المال، وهكذا إلى أن يحل أجل لا يستطيع فيه المدين الوفاء بالدين ولا يقبل الدائن أجلا للسداد ، فيكون إفلاس المدين سببا لدين أقل بكثير مما أصبح عليه ، وقد كان فى مقدور المدين أن يؤديه بيسر لو لم يستسهل التأجيل [3].

وما أقرب هذا الحال بما كان يعرف فى القانون المدنى القديم باسم البيع الوفائى ـ وهو بيع نهى عنه القانون المدنى الحالى [4]ـ وكان قوامه أن يبيع المدين إلى الدائن شيئا (عقارا أو منقولا) مقابل قرض يقترضه منه على أن يسترد المبيع فى أجل معين يُقدّر هو أنه سوف يستطيع فيه الوفاء بما اقترض ، ثم يحدث أن يسوء تقديره فلا يستطيع الوفاء فى الأجل وبذا يصبح البيع باتا ، مع أن ما اقترضه من مال أقل بكثير من قيمة المبيع .

---

(١) البقرة ٢ : ٢٧٥ـ٢٧٩ .

(٢) الغريم .

(٣) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ١١٥٦ وما بعدها .

(٤) المادة ٤٦٤ تنص على أنه « إذا احتفظ البائع عند البيع بحق استرداد البيع خلال مدة معينة وقع البيع باطلا » .

والقانون الذى أبطل بيع الوفاء هذا ـ بأى اسم يطلق عليه وأى شروط يُصاغ فيها ـ هذا القانون هو الذى نص فى المادة ٢٢٦ منه على أنه « إذا كان محل الالتزام مبلغا من النقود وكان معلوم المقدار وقت الطلب وتأخر المدين فى الوفاء به ، كان ملزما بأن يدفع للدائن على سبيل التعويض عن التأخير فوائد قدرها أربعة فى المائة من تاريخ المطالبة القضائية بها ، إن لم يحدد الاتفاق أو العرف التجارى تاريخا آخر لسريانها . وهذا كله ما لم ينص القانون على غيره » كما نص فى المادة ٢٢٧ على أنه « يجوز للمتعاقدين أن يتفقا على سعر آخر للفوائد سواء أكان ذلك فى مقابل تأخير الوفاء أم فى أية حالة أخرى تشترط فيها الفوائد على ألا يزيد هذا السعر على سبعة فى المائة. فإذا اتفقا على فوائد تزيد على السعر وجب تخفيضها إلى سبعة فى المائة وتعين رد ما دفع زائدا على هذا القدر.

وكل عمولة أو منفعة أيا كان نوعها ، اشترطها الدائن إذا زادت هى والفائدة المتفق عليها على الحد الأقصى المتقدم ذكره تعتبر فائدة مستترة ، وتكون قابلة للتخفيض إذا ما ثبت أن هذه العمولة أو المنفعة لا تقابلها خدمة حقيقية يكون الدائن قد أداها ولا منفعة مشروعة » .

فبمقتضى هذه الأحكام تحتسب على الديون فوائد اتفاقية حتى ٧٪ ـ من أصل الدين ـ سنويا ، فإن لم يتفق الطرفان على سعر الفائدة كانت ٤٪ فى المسائل المدنية، ٥٪ فى المسائل التجارية يبدأ سريانها من تاريخ المطالبة القضائية .

وهذه الأحكام هى التى يُتصور من ظاهرها قيام اختلاف بين النظام القانونى المصرى والنظام القانونى الإسلامى، فهل هى تمثل اختلافا فى الأحكام أم أنها فى الواقع نتيجة اختلاف حدود المكان وحُجب الزمان؟

لقد كانت الأحكام فى القرآن تتنزل على الأسباب ، وما لم يقم له سبب لم يتنزل فيه حكم، وإذا كان من غير المتصور أن تقف الأسباب فى نطاقات معينة من المكان أو

تنتهى عند مجالات محدودة من الزمان، فإن الأحكام لابد أن تتوالى بتوالى الأسباب وأن تتجدد بتجدد الواقعات وأن تتغير على امتداد التعامل وتنوعه.

فللقرآن منهج ، وفيه أحكام، والمنهج هو الذى يقوم على التجديد والمعاصرة، أما الأحكام فلا شك أنها قامت على وقائع موجودة وقتها وأحداث استلزمتها فى حينها، فهى متصلة بهذه الأحداث مرتبطة بتلك الوقائع . ولو أن ثمة أحكاما وردت بغير واقع ترد عليه أو أحداث توجب تطبيقها لبدت أمام الناس غريبة عنهم ، غير مفهومة لهم ولا لازمة لمجتمعهم.

وأحكام الربا فى القرآن مما يؤكد ذلك.

ففى المدينة، كان المجتمع الإسلامى الناشىء مجتمعا قام على التقوى وسار على العدل وجرى إلى الفضل. وهو إذ كان مجتمع قرية أو مدينة صغيرة، كان الناس كلهم فيه يعرفون بعضهم بعضا، وكانت العلاقات الشخصية أقوى لديهم وأبقى من أى تعامل مادى. وكان هذا التعامل - إن تم بينهم - مدنيا كان أم تجاريا - يتم فى الغالب على أساس المقايضة ، فلم تكن قبل النبى حكومة تسك النقود وتعترف بقيمة فى التعامل، ولم يقم النبى بذلك. وحتى إذا تم التعامل بنقود غير عربية، فإن أداة التعامل ليست نقدا بالمعنى المفهوم حاليا من أن النقد رمز القيمة وأن الدولة تضمن ثباته إلى قاعدة معينة، وما إلى ذلك من مفاهيم اقتصادية. وكان المتعاملون - إلى هذا - لا يحتسبون على التأجيل فائدة محددة، بل إن المدين كان حين يستأجل السداد يُربى الدين، أى يزيده زيادة جزافية - لابد أن يرضاها الدائن حتى يؤجل - وقد تصل هذه الزيادة إلى قدر يساوى أصل الدين، وقد يستمر الربا فترة وراء فترة وأجلا بعد أجل حتى يصير الدين إلى أضعاف مضاعفة مما بدأ به.

بهذا الأسلوب وفى ذلك المجتمع كان الربا استغلالا لحاجة المدين، استغلالا قد يؤدى إلى إعساره أو إفلاسه، كما كان إفسادا للعلاقات الشخصية التى تقوم بين الناس على المودة والمحبة، وكان تدميرا للمجتمع الذى ترتفع كل لبنة فيه على قلب مؤمن، وينتصب كل شاهد فيه على خلق مسلم.

أما في العصر الحديث فقد اختلف الحال عن الحال وتبدل الوضع من الوضع، فأصبح المجتمع مجتمع الدولة ـ لا مجتمع المدينة أو القرية ـ وهو مجتمع تتشابك فيه العلاقات وتتداخل فى أماكن بعيدة ومجالات متعددة، وقد يقوم فيه التعامل المادى ويستمر على غير معرفة شخصية أو علاقات غير مجرد التعامل المادى. ووجد نظام المصارف والشركات والهيئات ـ ذات الشخصية المعنوية ـ التى يجرى بينها التعامل دون أن يعرف شخص المتعامل أو يكون طرف التعامل أحدا من الناس. وتعدى التعامل نطاق الدولة وأصبح يجرى فى شتى أنحاء المعمورة، وهو يتم ـ غالبا ـ بين شخصيات معنوية : مصرف ومصرف، شركة وشركة، هيئة وهيئة (أو بتباديل أخرى). بذلك ـ وبما يماثله ـ لم يعد التعامل يحدث بين فرد وفرد بينهما علاقة أخوّة يجب الحرص عليها. لقد أصبح الأساس فى المجتمع الدولى أن يتم التعامل دون قيام علاقة تعارف، وأن يكون هذا التعامل ـ فى الغالب ـ بين الشخصيات المعنوية لا الأفراد. وفى هذا المجتمع حلت القواعد القانونية محل العلاقات الشخصية ، وأصبحت الأحكام المجردة هى البديل عن أى تقدير خاص، وصار حكم التشريع هو المعيار الصالح والحدود التى يعرفها كل متعامل ـ سلفا ـ فيبنى عليها حقوقه أو يرتب منها التزاماته.

وإلى جانب ذلك فإن المجتمع الدولى ـ فى غالبه ـ يعتمد على النقود فى معاملاته ، والنقد هو رمز القيمة، لا القيمة ذاتها. لذلك فإنه يتغير ارتفاعا وانخفاضا تبعا لعوامل متعددة، كما أن قوته الشرائية تتغير بتغير بدائل كثيرة. وفضلا عن هذا فإن عملة كل بلد تتحدد فى السوق العالمية بمقدار صادراتها ووارداتها وسلامة النظام السياسى وثبات النظام الاقتصادى وما إلى ذلك من عوامل تجعل النقود ـ كرمز للقيمة وقوة شرائية ـ فى هبوط وصعود مستمرين، بحيث يمكن أن تكون الفائدة ـ فى بعض الحالات ـ تعويضا عن انخفاض قيمة العملة أو ضعف قوتها الشرائية عن يوم حدوث القرض .

وإلى جانب هذا وذاك ، فإنه يقوم على المؤسسات (مصارف أو شركات أو هيئات) فى كل مكان رجال ذوو كفاية عالية فى الإدارة والحساب والتوظيف المالى والفهم الاقتصادى بحيث يصعب جداً أن تُستغل هذه المؤسسات بأى فائدة تحتسب على ما

عليها من ديون أو أن تَسْتَغل بالفائدة التى تُقَدّر على ما لها من حسابات. وهى ـ فى حالات كثيرة ـ تقترض بفائدة ثم توظف القروض فى أعمال تدر عليها أضعاف أضعاف الفائدة، فإذا بالفائدة التى تدفعها جزءاً من ربحها وليست استغلالا لأى فرد. ويقابل هذا أنه كثيرا ما يقترض البعض من المؤسسات ثم يوظف القرض فى عمل تجارى كذلك ـ أو عمل أدنى إلى الأعمال التجارية كشراء سلع مُعَمّرة ـ فيكون سعر الفائدة على القرض جزءاً يسيراً من ربحه أو وفره.

فى مثل هذا النظام القانونى ـ وبالمفاهيم السالف بيانها ـ هل يعتبر ثمة نظام للربا أم هو نظام لحساب الفوائد على الديون فى مجتمع يقوم فيه المشرع بدور الرقابة على المعاملات ويحدد قدر الفائدة بحيث لا تغنى الدائن ولا تستغل المدين، ويصعب فيه ـ إن لم يكن من المستحيل ـ تتبع حالة كل فرد يقترض بفائدة لمعرفة ما إذا كانت الفائدة على يسرها وسهولة حسابها تعد استغلالا له أم لا تعد كذلك؟!.

إن المؤسسات حين تقترض لا يمكن أن يستغلها الدائن، وإن حدث ذلك ـ وهو أمر بعيد الحدوث ـ فهو استغلال لشخص معنوى وليس لفرد من الناس.

والمؤسسات حين تعطى فائدة على القروض التى تحصل عليها ـ سواء كانت هذه القروض إيداعات أم سندات أم أى شىء آخر ـ إنما تعطيها كجزء من ربحها على ما استثمرته.

والفرد حين يودع أمواله مؤسسة ـ فى صورة إيداعات أو أسهم أو سندات أو ما شابه ـ إنما يودعها لتستثمرها المؤسسة بما لديها من خبرة وما لها من دُرْبَة، خاصة وقد يكون ما أودعه قليلا لا يمكن استثماره وحده أو يكون هو غير متفرغ أو غير مؤهل لاستثماره. وما يحصل عليه بعد ذلك من فائدة إنما هو حصته من عائد الاستثمار وليس حصيلة استغلال أحد.

والأمر الوحيد الذى يمكن أن تثار بشأنه شبهة استغلال الحاجة هو اقتراض محتاج

لمبلغ من آخر، أو من مجموع المبالغ المودعة فى مؤسسة، بحيث يمكن أن تكون الفائدة المحسوبة على القرض - والتى تدخل ضمن أرباح المؤسسة - استغلالا للحاجة .

إن تقدير حاجة فرد - فى مجتمع الدولة - أمر بالغ الصعوبة، وقد يتحايل الكثيرون بادعاء الحاجة للحصول على قروض ليسوا فى حاجة لها. وكما أن المشرع يضع سنا يعتبر أن من بلغها قد بلغ سن الرشد [1]، فإنه يضع سعر الفائدة كقرينة يعتبر أنها ليست استغلالا للحاجة. ومع كلٍّ فإنه يمكن للدولة التى ترى رأيا آخر أن تنشىء مصرفا خاصا يكون من حق المحتاج أن يقترض منه دون فائدة، على أن تُحدد نسبة للقرض الذى يعتبر فى حدود الحاجة. وتحدد هذه النسبة لكل حاجة على حدة، فللزواج نسبة من أجر العامل أو من ربح التاجر السنوى، وهكذا، وللوفاة نسبة أخرى وللإعسار نسبة ثالثة، إلى آخر ذلك. فإذا اقترض العامل (أو التاجر أو غيرهما) فى حدود النسبة المقررة للحالة التى طرأت عليه، يعطى القرض دون فائدة، أما إن تجاوز النسب المحددة لكل فئة ولكل حالة، اعتبر القرض عملا تجاريا يحتسب عليه سعر الفائدة .

إن نظام تقدير فوائد على الديون ليس نظاما محليا، ومن الصعب أن يكون كذلك، فى المجتمع الدولى المعاصر الذى تتشابك فيه علاقات الدول وتتداخل معاملات المؤسسات وتنتقل معاملات الأفراد بين كافة بلاد العالم. إنه فى الحقيقة نظام دولى، هو نسيج الاقتصاد العالمى وعصب التجارة فى كل مكان. وهو بما هو عليه من حساب محدد معروف لا يعتبر بأى مقياس استغلالا للحاجة .

إن ثمة نظما أخرى تنتشر فى العالم ، هى فى واقع الأمر استغلال للحاجات أسوأ بكثير من نظام الفوائد على الديون. وإن ما تحتاج الإنسانية إلى تغييره حقيقة، إنما هو نظام الاقتصاد الدولى الذى يقوم على المنفعة ولا ينبنى على القيمة الحقيقية. ونظام النقد العالمى الذى يزيد ثراء الثرى وفقر الفقير، والذى يسمح لأفراد بتكديس ثروات طائلة لا

---

(١) ٢١ سنة فى التشريع المصرى .

تُستغل لصالح الإنسانية، كما يسمح لأفراد أو هيئات بالتحكم فى حركة النقد وموازينه بما يؤثر على القدرة الشرائية لكل فرد يعمل كادحا لكى يحيا حياة شريفة.

وإلى أن تستطيع البشرية إقامة نظام للعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية: إنسانى فى طبيعته وإنسانى فى أهدافه، فإن الحديث عن أى أمر آخر - كنظام الفوائد على الديون مثلا - يعتبر حديثا فى الفروع بعيدا عن الأصول، كما يعد التعرض له علاجا للعَرض لا اجتثاثا للمرض.

المسائل الجزائية:

يقوم النظام الجنائى الإسلامى على حالات جزائية ثلاث: الحدود، التعزير، القصاص.

والحدود - كما هى فى الاصطلاح الفقهى - وعلى نحو ما سلف - هى العقوبة التى قدرها الشارع على فعل أثّمَه [1]. ولم يقتصر الأمر فى ذلك على العقوبات التى قدرها القرآن بل جُمعت إليها جزاءات رويت عن النبى وجزاءات اجتهد فيها الصحابة. بذلك أصبح معنى «الشارع» لا يقتصر على المشرع الأعظم فى القرآن أو فى فعل النبى، وإنما يمتد إلى الاجتهاد بالقياس.

والحدود - على هذا المعنى - ستة: حد السرقة، وحد القذف، وحد الزنا، وحد شرب الخمر، وحد قطع الطريق (الحِرَابة)، وحد الردة.

حد السرقة:

فى القرآن: ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم. فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم﴾[2].

---

(١) الحد فى القرآن هو الأمر أو النهى، وجزاء الخروج على الحدود عذاب فى الآخرة: ﴿ ومن يعص الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله ناراً خالدا فيها وله عذاب مهين ﴾ النساء ٤ : ١٤.

(٢) المائدة ٥ : ٣٨، ٣٩.

ويُقصد بالسرقة المحدود عليها، أخذ المال على وجه الخفية والاستتار، فلا يدخل فيها ـ بهذا المعنى ـ المختلس والمنتهب [1]. والمختلس هو من يخون الأمانة، فيحوز الشيء لصالح غيره ثم يغير نيته فيحوزه لنفسه؛ أما المنتهب فهو الخاطف.

ويشترط لهذه السرقة أن يكون المسروق مالا مُتَقَوِّماً، أى تحسب له قيمة؛ لا شبهة فى قيمته ولا قصور، وأن يبلغ قيمة معينة [2]؛ وألاَّ تكون للسارق شبهة ملك فيه؛ وأن يكون فى حرز يخرجه منه وينقله إلى غير مكانه.

وأضاف البعض اشتراط العود، أى تكرار السرقة حتى يصدق على الشخص وصف السارق الذى ورد فى الآية، وهو وصف لا يتحقق بفعل واحد وإنما يلزم له التكرار [3]. كما استلزم البعض ألا تكون بالسارق حاجة لما سرقه. فقد رفض عمر بن الخطاب أن يقيم حد السرقة على غلمان لعربى سرقوا ناقته، لما رآه من أنهم سرقوا الناقة مضطرين لجوعهم وحاجتهم إلى سد رمقهم [4].

من ذلك يخلص أن حد السرقة يتطلب شروطا يصعب أن تتحقق فيلزم بها الحد، وهو لا ينطبق على من يسرق أموال الدولة، لأن لكل فرد حقا فى مال الدولة، وهذا الحق هو ما يسمى شبهة الملك فى المال، ترتفع به الجريمة فلا تقوم. هذا فضلا عن عدم انطباق النص على المختلس الذى يحوز مال الحكومة أو أى مؤسسة ثم يغير نيته فيحوز لنفسه ما كان يحوزه للحكومة ـ أو الهيئة ـ خائنا بذلك الأمانة.

حد القذف:

وفى القرآن: ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون. إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم ﴾ [5].

---

(١) روى عن النبى أنه قال: «ليس على الخائن ولا على المختلس قطع» وأنه قال: «ليس على المنتهب قطع». كما روى عن على بن أبى طالب أنه سئل عن المختلس والمنتهب فقال: «تلك لا شىء فيها»، محمد أبو زهرة ـ المرجع السابق ـ ص ١٣٦.

(٢) اختلف فيما إذا كان الحد الأدنى ديناراً أو عشرة دراهم.

(٣) يراجع تفسير القرطبى.

(٤) الفاروق عمر ـ المرجع السابق ـ الجزء الثانى ـ ص ٢٩٣.

(٥) النور ٢٤: ٤ـ٥.

وفى القرآن ـ كذلك ـ ﴿ إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فى الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم ﴾ [1].

فكلتا الآيتين أثَّمَت قذف المحصنات، والآية الأولى وحدها هى التى بينت قدر العقوبة (بما أصبح يعرف بالحد).

وفضلا عن عقوبة الجلد، فإن الآيتين أَلْحقَتا بالقاذف وصف الفسق ولعنه فى الدنيا والآخرة، كما قدرت الآية الأولى جزاء آخر، هو إسقاط شهادته؛ وعلَّةُ ذلك أنه لم يصبح بما اقترف عدلا يمكن أن يُركن إلى صحة قوله. فالآية ـ بهذا التقدير ـ جزء من النسيج الإسلامى الذى قصد أن يكون المجتمع كله فاضلا تقيا، وأن يستبعد من صميمه كل من يتيقن أنه حاد عن العدل أو جاوز الفضل أو عبث بالتقوى.

وواضح أن الحكم القرآنى اقتصر على تأثيم قذف المحصنات من النساء وأنه لم يؤثم قذف الرجال، ولكن جانبا كبيرا من الفقه الإسلامى ـ يخالفه جانب آخر ـ رأى التسوية بين قذف الرجال وقذف النساء، قياسا للعلة فى الحالتين، وأوجب الحد فيهما معا، مع خروج ذلك على ظاهر النص.

فالعقاب على قذف المحصنين من الرجال هو فى الواقع رأى لبعض الفقهاء، وليس صريح نص الآية [2].

حد الزنا:

نزل تأثيم الزنا، وتقدير عقوبته ـ على ثلاث مراحل:

الأولى: ﴿ واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ﴾ [3] والعقوبة فى هذه الآية هى الحبس فى البيوت حتى الموت أو قيام سبيل من الله.

---

(١) النور ٢٤ : ٢٣ .
(٢) يراجع تفصيل ذلك فى كتاب العقوبة ـ المرجع السابق ـ ص ١١٥ .
(٣) النساء ٤ : ١٥ .

وفى الثانية : ﴿ وٱللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان تواباً رحيماً ﴾ (١) والعقوبة فى هذه الآية هى مجرد الإيذاء غير المحدد، والذى يحدده ولى الأمر فى كل حالة على حدة حسب ظروفها .

وفى الثالثة : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾(٢).

فالعقوبة على الزنا - فى القرآن - هى الجلد مائة جلدة لكل من الزانى والزانية، غير أن النبى عاقب بالرجم، وقيل فى ذلك أنه كانت ثمة آية فى سورة الأحزاب تقضى برجم الزانى والزانية المحصنين (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم)(٣): وأن نص الآية قد نُسخَ أى رفع من القرآن، وبقى حكمها - وهو الرجم - ساريا . ويؤخذ على هذا القول أن ليس ثمة حكم فى الإسلام قد نُسخ نصه بالرفع من الآيات وبقى مع ذلك، وأن عقوبة الرجم أخطر من أن يُنسخ نصها ويبقى حكمها، هذا فضلا عن أن الآية المقال بأنها نُسخت ليست من النسيج البيانى للقرآن .

ورُوى فى الحديث أن « الثَّيب بالثيب جلد مائة والرجم » كما رُوى أن النبى قضى على فتى زان بالجلد والتغريب وقضى على شريكته - وهى محصنة - بالرجم .

وثَمَّ فريق كبير من المسلمين يرى أن عقوبة الزنا هى الجلد سواء للمحصن أم لغير المحصن أخذا بحكم الآية القرآنية (٤)، وعلى اعتبار أنه لم يثبت أن الأحاديث المروية كانت بعد نزول آية الجلد (٥)، إذ يترجح أن النبى كان قد أمر بالرجم قبل نزول هذه الآية .

---

(١) النساء ٤ : ١٦ .
(٢) النور ٢٤ : ٢ .
(٣) العقوبة - المرجع السابق - ص ١٠٩ .
(٤) المرجع السابق ص ١١٢ .
(٥) المرجع السابق .

إن النبى ـ أول ما أمر بالرجم ـ كان ذلك لواقعة زنا حدثت بين أحد كبار اليهود ويهودية، واحتكم اليهود إلى النبى راجين أن يحكم بغير العقوبة الواردة فى التوراة، وهى الرجم، « إذا وجد رجل مضطجعاً مع امرأة زوجة بعل يقتل الاثنان: الرجل المضطجع مع المرأة، والمرأة، فتنزع الشر من إسرائيل » (١) وفى هذا الصدد أنزل على النبى: ﴿وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين﴾، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾(٢). وقد أمر النبى برجم الزانيين من اليهود، أخذاً بحكم التوراة وتطبيقا له.

وإذا كان النبى (ﷺ) قد سار على حكم التوراة فأمر بالرجم بعد ذلك ـ مع أنه من المشكوك فيه أنه رجم بعد نزول آية الجلد ـ فهل يعنى ذلك أن النبى قد نسخ بفعله حكم القرآن، أم أن ما فعله يمكن أن يُحْمل على أنه حكم خاص بالنبى وحده؟!

الثابت من القرآن أن ثمة أحكاماً خاصة بالنبى وحده، كالزواج بأكثر من أربع، وعدم حقه فى أن يطلق أزواجه (بعد نزول آية بذلك)، وعدم حل أزواجه لأحد من المسلمين بعده (٣)، والحكم بين الناس بنور الله: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ (٤). ولا شبهة فى أن هذه الأحكام خاصة بالنبى مقصورة عليه، وأن هذا الأمر ليثير مبحثا هاما ـ سيلى فيما بعد ـ عما إذا كانت ثمة أحكام أخرى خاصة به وحده، ومن ذلك ـ إن كان ـ حكم رجم الزانى والزانية المحصنين خلافاً لنص القرآن؟!.

إن بحث المسائل من هذا الجانب يمكن أن يَرُدَّ كثيرا من الأمور إلى أصولها، ويعيد

---

(١) تثنية ٢٢ : ٢٢ .
(٢) المائدة ٥ : ٤٣، ٤٥ـ٤٧ .
(٣) الأحزاب ٣٣ : ٥٠ـ٥٣ .
(٤) النساء ٤ : ١٠٥ .

شتاتا من الخطأ إلى صواب ضرورى ، ويرفع أحوالا من التناقض الظاهر والتضارب الملحوظ.

وبعد ذلك، فإن المقصود بالزنا ـ المحدود عليه ـ أن يولج الرجل قضيبه فى فرج المرأة ـ كالمرود فى المكحلة ـ بحيث لا يمر بينهما خيط ، فلا يقام الحد إذا حدثت ملامسة أو أمكن أن يمر الخيط. كما يُشترط لإقامة الحد أن يرى الفعل ـ رأى العين ـ أربعة شهود عدول [١].

فجريمة الزنا ـ فى التشريع الإسلامى ـ بأركانها وشروطها ، جريمة من الصعب إثباتها . وهى ـ إن حدثت بصورة يمكن إثباتها ـ تكون أدنى إلى الفعل العلنى الفاضح ـ فى مفهوم التشريع الجنائى المعاصر ـ الذى لا يتورع عن الظهور أمام الملأ بما يخدش الحياء ويشيع الفاحشة بين أبناء المجتمع. ذلك أنها إن حدثت فى الخفاء أو دون أن تتوافر أركانها أو بغير أن يشهدها أربعة عدول، تفلت من الحد المقرر وتصبح إثما دينيا ملعونا فى الدنيا مجازى عليه فى الآخرة.

حد شرب الخمر:

تدرج القرآن فى بيان الرأى فى الخمر.

بدأ ذلك بالآية : ﴿ يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ﴾ [٢].

ثم نزلت الآية : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾ [٣] . وبذلك امتنع على المسلم أن يشرب الخمر عند مقاربة أوقات الصلاة حتى لا يصلى وهو سكران فيضطرب فى صلاته أو يختلط ما يتلوه من القرآن.

ثم نزلت الآية الآمرة باجتناب الخمر . ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد

---

(١) العقوبة ، المرجع السابق . تفسير القرطبى .

(٢) البقرة ٢ : ٢١٩ .

(٣) النساء ٤ : ٤٣ .

الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ﴾ (١).

وهذه الآيات تثير ثلاثة مباحث: (الأول) هل الخمر محرّمة أم مأمور باجتنابها؟ (والثانى) ما هى الخمر فى مقصود النص؟ (والثالث) هل توجد عقوبة على شرب الخمر، وما صفة هذه العقوبة إن كانت؟

أما المبحث الأول: هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها ـ والفرق بين التحريم والاجتناب، ومجال النصوص السابقة مع مجال الآية : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير ﴾ (٢)وهى من محكم الآيات نزولا فى القرآن، كل ذلك مما يحتاج الرأى فيه إلى مجال آخر يرجأ إليه (٣).

وأما المبحث الثانى: ما هى الخمر فى مقصود النص؟

فإن جمهور الفقهاء يرى أن الخمر ـ لغة ـ هو ما خامر العقل فخمره، أى ستره، وبذلك تكون الخمر كل ما يحجب العقل ويستره. وروى فى ذلك عن النبى : (كل مسكر حرام) أى كل ما خامر العقل وستره فهو حرام.

ويرى رأى آخر (٤) أن الخمر لا تطلق إلا على النيىء من ماء العنب إذا غلا واشتد وقذف بالزبد، وأن الخمر الوارد فى الآية القرآنية هو هذا النوع لا غيره. أما ما عداه فإنه لا يعتبر خمرا، ولكنه إن أسكر يستحق عقوبة الخمر قياسا عليها، أى أنه ليس مما يؤمر باجتنابه لذاته ولكن لما يؤدى إليه من إسكار.

وأضاف هذا الرأى أن ثمة أنبذة تؤخذ من المطعومات الحلال التى لم تكن معتادة للإسكار عند العرب وليس من شأنها الإسكار ابتداء، مثل نبيذ الحنطة والشعير والذرة

---

(٤) المائدة ٥ : ٩٠ ـ ٩١ .

ويلاحظ أن البعض ـ فى الجاهلية ـ حرم الخمر على نفسه، وفى ذلك قال الشاعر الجاهلى : ـ

رأيت الخمر صالحة وفيها ... خصال تفسد الرجل الحليما
فلا والله أشربها صحيحا ... ولا أشفى بها أبدا سقيما
ولا أعطى بها ثمنا حياتى ... ولا أدعو لها أبدا نديما
فإن الخمر تفضح شاربيها ... وتجنيهم بها الأمر العظيما

(١) الأنعام ٦ : ١٤٥ .

(٢) ويلاحظ أن لفظ الاجتناب ورد فى القرآن خمس مرات منها « فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور » الحج ٢٢ : ٣٠

(٣) العقوبة ـ المرجع السابق ـ ص ١٧٩ والرأى لأبى حنيفة .

والعسل والتين وقصب السكر، وهذه - فى تقدير الرأى - لا حد فيها، لأن الأصل فيها الحل، والسكر طارىء عليها، فلا عبرة بالطارىء وإنما العبرة بالأصل وحده [١]، وإن كان امتناع الحد لا يمنع التعزير - إن رآه ولى الأمر.

أما المبحث الثالث عن عقوبة الخمر، فقد اختلف فيه: ذلك أن القرآن لم يتضمن عقوبة، كما أن البعض يرى أن النبى لم يحدّث بحد، وإنما قيل أنه أمر بضرب رجل كان قد شرب الخمر - بعد نزول الآية الأخيرة - فعزّره إخوانه.

وفى عهد عمر استشار فى عقوبة شرب الخمر فقال على بن أبى طالب «إنه (أى شارب الخمر) إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فحدوه حد الافتراء (أى القذف)» وهو ثمانون جلدة [٢].

وظاهر أن القياس الذى يسوى بين شارب الخمر والقاذف قياس محل نظر، لأن العلة - وهى الافتراء - محمولة على التقدير بأن من سكر هذى ومن هذى افترى، بينما قد لا يحدث ذلك. ومن جانب آخر، فإن هذا القياس يقطع بأن النبى لم يوقع عقوبة وإلا استُهدى بها دون قياس، كحكم توقيفى أمر به الشارع. ومن جانب ثالث، فإن العقوبة أيا كان أمرها ليست حداً، طالما لم يقض بها القرآن أو يأمر بها النبى، إنما هى تعزير من ولى الأمر لمن شرب الخمر، وهى بهذا المعنى لم تكن فى حاجة إلى تبرير بالقياس، فيكفى أن يرى ولى الأمر تعزير شارب الخمر حتى يكون له الحق فى ذلك، دون افتعال حجج أو اعتساف تفسير.

ويلاحظ بعد ذلك أن عقوبة شرب الخمر - حدا كانت أم تعزيرا - لا تُوَقّع إلا على من كان مكلفا «أى بالغا عاقلا» وشرب الخمر قاصدا السكر، لا لدفع حاجة ولا صد غائلة، إعمالا للحكم العام الوارد فى القرآن ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾ [٣].

حد قطع الطريق (الحِرَابة):

وفى القرآن: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن

---

(١) المرجع السابق، والرأى لأبى حنيفة وأبى يوسف.

(٢) العقوبة - المرجع السابق - ص ١٨١.

(٣) البقرة ٢ : ١٧٣؛ وهو حكم ورد فى أكل لحم الخنزير لكن يمكن استخراج حكم عام منه.

يقتّلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم. إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم ﴾ (1).

وسبب نزول هذه الآية أن النبى كان قد قطع أيدى وأرجل أشخاص قتلوا راعيه وسرقوا ماشيته ثم سمل أعينهم بالنار (2)، فإذا بالآية تتنزل بجزاء يخالف ما جازى به النبى.

وواضح من الآية (وسبب تنزيلها) أنها تقضى بالجزاء على من يحارب الله ورسوله، أى يحارب دين الله وشخص الرسول، فهى بذلك من الآيات المخصصة بشخص النبى. والنبى ـ وحده ـ هو الذى يوقع الجزاء على من يحاربه ويحارب الله فى شخصه، وهو الفيصل العدل فى تحديد شخص من حاربه وما يعتبر حربا عليه. أما بعد النبى، وبعد خلفائه الراشدين، وحين صار الملك عضوضا. . بعد ذلك، فمن ذا يكون كذلك؟ الخلفاء ومنهم الفاسقون، أم الفقهاء وفيهم المغرضون؟

لقد جرى الفقه الإسلامى على اعتبار هذه الآية سندا فى إيقاع الحد على من يحارب الجماعة وعلى قطع الطريق وما شابه (3)، مع أن ثمة حديثا عن النبى يقول: (من حمل السلاح علينا فليس منا)، وحديثا آخر يقول: (من خرج على الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية). وهذان الحديثان لا يقرران حكما على من يحمل السلاح على الجماعة أو يخرج عليها، فوضح بذلك أن الجزاء المنصوص عليه فى الآية ليس جزاء لمن يحمل السلاح على الجماعة أو من يخرج على طاعتها، وإنما هو خاص بمحاربة شخص النبى ودين الله فى هذا المعنى؛ ويؤيد هذا النظر أسباب التنزيل ذاته.

إن توسعة الفقه فى إعمال الآية على ما لم تتنزل بشأنه هو أوضح مثل للخلط الذى حدث فى فهم معنى الشريعة، ثم مده ـ بعد أحكام القرآن ونصوص الحديث ـ على اجتهاد الفقهاء. وقد كان ينبغى الفصل بين الحكم الشرعى الذى ينص عليه القرآن أو النبى صراحة، والحكم الذى يُستمد من آية مخصصة أو يستخلص من قاعدة مؤقتة، وقصر الشريعة على النص الصريح مع وضع نظام آخر لما عدا ذلك من أحكام، حتى

---

(1) المائدة ٥ : ٣٣ـ٣٤.

(2) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٤٤ .

(3) العقوبة ـ المرجع السابق ـ ص ١٥٥ .

لا تعتبر أى مخالفة لرأى حاكم أو لفقه مجتهد إلحادا فى الدين وخروجا على الجماعة، يوصَمُ فاعلها بالكفر ويُدْمغ بالإلحاد.

فما هو الرأى فى الخروج على جماعة فاسدة أو على مجتمع ظالم.. هل هذا هو الخروج الذى يوجب الحد أو يرفع الإسلام عن صاحبه؟ إن كل نبى وكل رسول خرج على جماعته - على معنى من المعانى - لأنها كانت جماعة فاسدة فاسقة ظالمة جاهلة - ولقد أصبح كثير من الجماعات الآن كذلك، فهل أى إصلاح لها خروج عليها ومروق منها يوجب العقاب؟

قد يُرَدّ على ذلك بأن الحرب الموجبة للحد هى حمل السلاح على الجماعة، ولكن ذلك - فى الواقع - تخصيص بغير مخصص. فالآية تعاقب على من يحارب الله ورسوله، وقد يقوم مدع يدعى أن فعل المصلح أو قوله حرب للمجتمع، وبالتالى فهو - فى تقديره - حرب لله ورسوله، فماذا يكون الحال فى ذلك؟.

إن الخلط بين حقوق النبى وحقوق الخلفاء أو أولياء الأمور [1]، والاضطراب فى فهم معنى الشريعة والقصد منها، كل ذلك أوجد غيوما فى الفهم الإسلامى وبلبلة فى تطبيق القواعد، ويقتضى الأمر جهدا بعيدا مخلصا لتبديد كل غيم، وتصفية أى بلبلة، حتى يعود الأمر صافيا نقيا واضحا بلا خلط ولا تخليط.

حد الردة:

كان أساس الدولة فى العصور الوسطى يخالف أساس الدولة فى العصر الحديث[2]. ففى تلك العصور لم تكن فكرة الدولة فى ذاتها واضحة محددة، وكان الدين هو أساس الدولة، كما كان التدين هو الجنسية وهو المواطنة. ففى الشرق الأدنى كان الإسلام هو الدولة، وفى أوربا كانت المسيحية. وكان المسلم مواطنا فى أى مجتمع إسلامى وعضوا فى كل جماعة مسلمة، كما كان المسيحى كذلك فى المجتمع المسيحى والجماعات المسيحية. وكانت الأقليات الدينية فى كل جماعة تتمتع بحماية الأغلبية.

فى هذا المفهوم، فإن الخروج من الدين يقارب معنى اقتراف جريمة الخيانة

---

(١) سوف يلى بيان أوفى عن ذلك فى الفصل التالى «أصول الحكم فى الشريعة».

(٢) يراجع ما سلف، وهذا المعنى يتعلق بالشرق الأدنى وأوربا، على وجه الخصوص.

العظمى[1]، لأن الشخص حين يترك دينه إنما ينضم إلى دين الأعداء، وهو دولتهم. لذلك روى عن النبى أنه قال : (من بدَّل دينه فاقتلوه)، وقال : (لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة). ولم يحدد النبى القصد بتبديل الدين: هل هو أى تبديل ولو كان إلى الإسلام من غيره؟ أم أن القصد تغيير الإسلام إلى غيره. غير أن السياق يفيد هذا المعنى الأخير، ومن ثم فقد رؤى أن القتل هو جزاء المرتد عن شريعة الإسلام ـ على خلاف فيما إذا كان يُستتاب أم لا.

على أنه لم يثبت أن النبى أقام حد الردة على أحد، وفى القرآن : ـ

﴿لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى ﴾ [2].

﴿ أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ﴾ [3].

﴿ ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا ﴾ [4].

﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [5].

وهى آيات تترك للناس الحرية فى اختيار الدين ولا ترى إكراههم على الإسلام. ومن جانب آخر، فإن عدم الإكراه على الإسلام ابتداء يفيد عدم الإكراه للاستمرار عليه، ولا شك أنه لا خير فيمن يظل مؤمنا بدينه على خوف أو على إكراه. فمن أراد تغيير دينه حرا مختارا فإن دينه براء منه، لن يخسر بفقدانه شيئا؛ بل الخسارة فى بقائه ملحدا به فى الباطن وهو فى الظاهر يدّعى الإيمان.

إن ما نص عليه القرآن ـ من حرية العقيدة ـ قد أصبح فى العصر الحديث حقا من

---

(١) هذا هو رأى الأستاذ محمد أبو زهرة ـ العقوبة ـ المرجع السابق ـ ص ١٨٩ وفى ذلك يقول « إن الدولة الإسلامية قائمة على الدين ، فمن خرج منه فقد ناوأها وخرج عليها ، وهو يشبه الآن من يرتكب الخيانة العظمى ومن فصل الإسلام وأحكامه عن الدولة الإسلامية فقد فصل اللازم عن الملزوم » .

(٢) البقرة ٢ : ٢٥٦ .

(٣) يونس ١٠ : ٩٩ .

(٤) يونس ١٠ : ٩٩ .

(٥) البقرة ٢ : ٦٢ .

حقوق الإنسان تقرره المواثيق الدولية وتنص عليه الدساتير. وفى الدستور المصرى [1]: «تكفل الدولة حرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية»، وفيه أن لا تمييز بين المواطنين بسبب الدين أو العقيدة [2].

ولعل ما يساعد على ترسيخ فكرة حرية العقيدة فى العصر الحديث ـ فضلا عن أنها من الحقوق الطبيعية للإنسان ـ أن الدولة لا تقوم فى هذا العصر على أساس الدين [3]، ولكن على أساس الانتماء لوطن له أرض وبه شعب وفيه تاريخ. وليس يعنى ذلك أن تجانب الدولة أحكام الدين وتراثه، فإن الدين ـ أو الشرائع فى البلاد التى تتعدد فيها الشرائع كمصر ـ تشكل التراث القومى والتقاليد الإنسانية والتاريخ الحضارى، بحيث يستحيل على أى نظام سياسى أن ينفلت منها. إن الدين لابد أن يكون ملحوظا فى كل نظام للدولة سياسيا أم اقتصاديا أم فكريا، وسواء كان ذلك واضحا جليا أم لم يكن كذلك، لكنه لا يكون قوام الدولة وأركانها ـ كما كان الأمر فى العصور الوسطى ـ لأن هذه الأركان وذلك القوام قد أصبحت على مفهوم آخر.

* * *

التعزير:

التعزير ـ على ما سلف بيانه ـ هو العقوبات التى لم يرد نص من الشارع ببيان مقدارها وترك تقديرها لولى الأمر، حكومة كان أم قضاء [4].

إذا كان التعزير حقا لولى الأمر فيما لم يرد من الشارع نص ببيان مقداره، فإنه يكون حقا له ـ كذلك ـ فى تأثيم ما لم يؤثّمه الشارع. فالقرآن والسنة ـ كما سلف البيان ـ لم يؤثما كل فعل فى الحال والاستقبال، وإنما اقتصرا على تأثيم ما حدث على عهدهما مما رأى الشارع تأثيمه. ولما كانت الحياة متغيرة متجددة فلابد أن يحدث مع كل تغيير وتجديد ما يقتضى تأثيم ما لم يكن مؤثما، أو تغليظ العقاب فى حالة، أو تخفيفه فى حالة أخرى. . . وهكذا، فللناس أقضية بقدر ما يُحدثون، ولكل قضية حكم وجزاء.

---

(١) المادة ٤٠ .

(٢) المادة ٤٠ .

(٣) والدولة التى تقوم على أساس الدين تعتبر ـ فى الفكر السياسى ـ دولة عنصرية .

(٤) العقوبة ـ المرجع السابق ـ ص ٨٢ .

فكما تبين من حد السرقة، إن هذا الحد لا ينطبق على المختلس، ولذلك كان تجريم الاختلاس ووضع عقوبة له يعتبر تعزيرا من ولى الأمر. وكذلك فإن تأثيم أفعال أخرى كالرشوة والخطف والتزوير والتجسس والاستيلاء على المال العام وما شابه هو من قبيل التعزير.

وولى الأمر حين يضع تعزيرا يملك أن يجعل العقوبة مقدرة بحد أعلى وحد أدنى، ويترك الأمر فى تقدير ما بينهما إلى حكم القاضى (١).

وكما يكون التعزير تقدير عقوبة على ما لم يضع له الشارع عقوبة، أو تأثيم ما لم يؤثمه الشارع، فإنه يكون تقدير عقوبة لحالة من حالات الحدود لم تتوافر فيها شروط إقامة الحد، أو لحالة من حالات القصاص تنازل فيها ولى الدم - أو صاحب الحق - عن حقه.

فقد تتخلف الشروط اللازمة لإقامة حد أو تلحق بها شبهة فيرى ولى الأمر تعزير الفاعل الذى لم تتوافر شروط حده. وقد يتنازل المعتدى عليه أو ولى الدم الذى له حق القصاص (٢)، ويرى ولى الأمر أن المصلحة تقضى بتعزير الفاعل.

على ذلك يمكن القول بأن كل قوانين العقوبات والقوانين الجزائية الأخرى هى من قبيل التعزير الذى يملكه ولى الأمر - وهو السلطة المختصة بحسب النظام الدستورى الحديث - تشريعية أم قضائية. وإن كان يمكن أن يكون ذلك مشروطا بالأصل الأول والهام من أصول الشريعة، وهو قيام مجتمع عادل فاضل تقى يستهدف بالتعزير خدمة الأغراض الإنسانية والأهداف السامية وتحقيق ما أمر به الله من عدل بين الناس وأمن لهم.

القصاص:

فى القرآن:

﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عُفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك

---

(١) العقوبة - المرجع السابق.

(٢) سيلى بيان أوفى، فى القصاص.

تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب ﴾ (١).

وفى الحديث: « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يفتدى وإما أن يقتل » «من أصيب بدم أو خبل (٢) فهو بالخيار بين إحدى ثلاث: إما أن يقتص، وإما أن يأخذ العقل، وإما أن يعفو، فإن أراد رابعة فخذوا على يديه ».

ويقوم نظام القصاص فى الإسلام على هذه النصوص، وعلى آية تشير إلى هذا النظام فى التوراة (٣) ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ﴾ (٤).

فالقصاص بذلك يعنى متابعة الجانى العامد حتى يُقْتَصّ منه نفسا بنفس أو عضوا بعضو، أو جرحا بجرح، على تفصيل ليس المجال مناسبًا له (٥).

والذى ينفذ القصاص المجنى عليه أو ولى الدم (٦) - إن قُتل المجنى عليه - أو ولى الأمر أو نائبه.

على أن هذا القصاص يمكن أن يسقط إذا دفع الجانى دية - قبلها المجنى عليه أو ولى دمه - وعفا عنه.

وقد كان لفكرة الدية سبب وجيه فى بداية الإسلام حيث كان المسلمون قلة يتخطّفهم الكفار، فكان حفظ الحياة لرجل أمرا مطلوبا لحماية الجماعة كلها. ولذلك كانت الدية بديلا عن قتل رجل أو جعله غير صالح للقتال، بحيث تؤدى إلى أن يكون المفقود من الجماعة واحدا - هو المجنى عليه - لا المجنى عليه والجانى - ولم يكن ثَمّ خوف من أن تؤدى الدية إلى ترخيص حياة الناس وإضفاء الجبروت على من يملك مالا يستطيع به دفع الدية، لأن الإسلام كان قد تمكن من نفوس الناس فأصبحوا عادلين تقاة فاضلين، يدفع الرجل منهم بنفسه الشر عن غيره حتى يكونوا جميعا

---

(١) البقرة ٢ : ١٧٨ - ١٧٩.

(٢) الخبل: الجراح وقطع الأعضاء.

(٣) أخذا بالقاعدة الفقهية التى تقرر أن شرع من قبلنا شرع لنا.

(٤) المائدة ٥ : ٤٥.

(٥) العقوبة - المرجع السابق - ص ٢٦٤ وما بعدها.

(٦) ﴿ ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل ﴾.

كالبنيان المرصوص أو كالجسد الحى. أما بعد ذلك، وفى هذا الزمان، حيث ضعف الإيمان ورق الدين، فإن المكافأة بين النفس والمال تؤدى إلى خلل رهيب، إذ يستهين من يملك المال بأرواح الناس، مادام يستطيع أن يدفع الدية. وقد يكون المال - وغالبا ما يكون فى هذه الحالات - من رشوة أو تهريب أو إتجار بالحرام أو ما شابه، ويستعمله صاحبه لإرهاب عُمال الحكومة أو أعدائه بالقتل، أو قتلهم، ثم الضغط بنفوذه وسلطانه لكى يُكْرِهَ أولياءهم - وقد يكونون فى حاجة - على قبول الدية والعفو عنه.

لهذا كله، رأى بعض فقهاء المسلمين أن سقوط القصاص لا يمنع ولى الأمر من تعزير الجانى، حتى لا يفلت هذا من العقاب كلية [1].

وهذا النظر السديد يساير منهج الإسلام وشريعة القرآن التى تقوم على التطور الذى يجارى روح العصر والتجديد الذى يأخذ بكل أسلوب ملائم. ففى العصر الحديث، تقوم هيئة قضائية بالنيابة العامة عن المجتمع، بحيث تكون هى المسئولة عن تحريك الدعوى الجنائية ومباشرتها أمام المحاكم على الجانى أو الجانح أو المخالف. ويكون للمجنى عليه - أو أوليائه - الحق فى التعويض المدنى الناشىء عن الجريمة، ولكن لا شأن لهم بالدعوى الجنائية التى يملكها المجتمع، على اعتبار أن العدوان وقع عليه وأن الأذى لحق به. فإن تنازل المجنى عليه - أو أولياؤه - عن حقهم، يبقى للمجتمع حقه فى إقامة الدعوى ومتابعة الجانى حتى يقتصّ منه.

فالنظر الذى يرى أن سقوط القصاص لا يمنع تعزير الجانى، هو فى واقع الأمر نظر يسير بالشريعة إلى النظام الحديث الذى يجعل للعدوان جانبين - جانب على المجنى عليه يمكن التصالح فيه - وجانب على المجتمع لا يجوز فيه التصالح، وإنما تترك ملاءماته إلى المجتمع - تمثله النيابة العامة - لا يرهبه فرد ولا تضغط عليه جماعة حتى تخيفه أو تكرهه على التنازل - إلا أن يكون المجتمع قد انحط كله، فصار جماعة من المجرمين أو خضع إلى جماعة من هؤلاء، فإذا هو يرهب القوة ولا يخشى الحق، يُستذل للطاغية ولا يستثار بالعدل.

ومن جانب آخر، فإذا كان القصاص - بحسب الأصل - يمكن أن يُدفع بمال، حتى ولو كانت العقوبة إعداما؛ فإنه مما يساير روح الشريعة وأهدافها أن يستبدل ولى

---

(١) العقوبة - المرجع السابق.

الأمر بعقوبات القصاص ـ فى بعض الحالات ـ عقوبات أخرى يقدُّرها، لكل جرم جزاء. وهذا التقدير يتوافق مع القصد من نظام القصاص وفكرة الدية. فإذا كان القصد من الدية ألا يؤدى القصاص ـ بعد أن فقد المجتمع المجنى عليه ـ أن يفقد الجانى أو يخسره كعضو نافع، فإن تطبيق عقوبات القصاص قد يؤدى إلى ما قصدت الدية تلاشيه فيفقد المجتمع الجانى والمجنى عليه. وفى هذا العصر الذى تعتبر القوى البشرية المرشَّدة ثروة اجتماعية، فإن توقيع جزاء قد لا يؤدى إلى بتر عضو فى الفرد ـ يعوقه عن العمل ويجعله عبئا على المجتمع ـ يكون هو الملائم لروح الشريعة وحسن تطبيقها.

* * *

إن تعقب تطبيق الشريعة فى شتى المسائل ـ الجنائية والمدنية وغيرها ـ يسفر عن حقيقة أنها لا يمكن أن تطبق بعيدا عن أصولها. وأول هذه الأصول وأهمها أن يسبق التطبيق إقامة مجتمع عادل فاضل تقى. فليست الشريعة قواعد وجزاءات، وإنما هى ـ قبل ذلك ـ جو عام يسيطر على المجتمع وروح واحد ينفذ فى الصميم من كل شىء ومجال سام ينتظم كل شخص وأى فعل، بحيث يحيا الفرد والجميع بأنفاس المحبة وتنبض قلوبهم بنبض الحق وتتغذى علاقاتهم بالبذل والعطاء.

وما لم يحدث ذلك، ما لم يسبق الروح النص ويعلو الضمير على اللفظ ويسمو المعنى على الحرف ويكون العدل والفضل والتقوى هى الأساس فى الادعاء وفى الشهادة وفى الحكم؛ ما لم يحدث ذلك، فإن تطبيق الشريعة يعنى استخدام الأحكام الشرعية لأهداف غير شرعية، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين فى شىء، ووضع أدواته فى أيد تخدم أغراضها الشخصية وأهدافها الخاصة، ولا تقصد حقيقة إعلان الحق ونصرة الدين وتقدم الإنسان.

إن المجتمع العادل الفاضل التقى هو الذى يطبق الشريعة وهو الذى يرفع الحق وهو الذى يهدى الإنسان. ولابد لتطبيق الشريعة من إيجاد هذا المجتمع ابتداء.

أصـــــول
الحُكـــــم
فـــــى
الشّـريعـــة

من حديث للنبى أنه قال عن عمر بن الخطاب : « جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه » وقال : « لو كان نبى بعدى لكان عمر » وقال : « إن منكم لمحدَّثين[1] ، وإن منهم عمر » .

وعمر بن الخطاب الذى رأى فيه النبى مخايل النبوة وروح الحق وسداد القول ، هو الذى أدرك مشكلة الحكم فى الإسلام ، منذ اللحظة الأولى ، وقبل أن تقام وتنتشر الصياغات التى تخفى وراءها كثيرا من الحقائق . فقد رُوى أنه سأل سلمان الفارسى : أملك أنا أم خليفة ؟ فأجابه سلمان : إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعته فى غير حقه فأنت ملك غير خليفة . كما رُوى أنه قال : والله ما أدرى : أخليفة أنا أم ملك ، فإن كنت ملكا فهذا أمر عظيم . قال قائل : يا أمير المؤمنين إن بينهما فرقا . قال عمر : وما هو ؟ فأجاب القائل : الخليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضعه إلا فى حق ، وأنت بحمد الله كذلك [2].

إن سؤال عمر كان الحق الذى يتلمس أصول الحكم فى الشريعة ، أما الإجابة فما أغنت ولا شفت . فليست الخلافة منوطة بالعدل ، وإنما العدل أساس الملك وأساس الخلافة ، وليس كل ملك عادل خليفة ! ! إن السؤال نصف الإجابة ، وسؤال عمر كان فى واقع الأمر أكثر من نصف الإجابة عن طبيعة حكومته ، وحكومة الخلفاء كلهم ، هل هى حكومة الله أم حكومة الناس ؟ هل لفظ الخلافة يعنى خلافة النبى فى كل حقوقه فى سياسة أمور الدين والدنيا [3] ، أم أنه يفيد معنى « ما بعد حكم النبى » ؟ ،

---

(١) ملهمين .

(٢) الفاروق عمر ـ المرجع السابق ـ ٢٧٣ .

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية ، ومقدمة ابن خلدون حيث يقول الأول : إن الإمامة (الخلافة) موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا ، ويرى الثانى هذا الرأى .

وهو الأمر الذى دعا المسلمين إلى أن يُطلقوا على أبى بكر لقب خليفة رسول الله ثم على عمر بن الخطاب خليفة خليفة رسول الله ، وكان من المُقَدَّر تبعا لذلك أن يزيد لفظ الخليفة فى اللقب كلما خلف حاكم حاكما آخر بحيث يدل عدد اللفظ على عدد من خلفوا الحكم بعد النبى ، إلى أن قال عمر بن الخطاب : إن هذا أمر يطول ، فلقَّب نفسه أمير المؤمنين ، ولُقب الخلفاء بعده بأمراء المؤمنين .

هل لفظ الخليفة - إذن - يعنى الخلافة الحكمية أم هو يفيد معنى الخلافة الحقيقية ! لو كان بجوار عمر - عندما ألقى سؤاله - رجال على شاكلته ، أو قريبون من ذلك ، لأمكن أن يحرك السؤال عقولهم ويثير أفكارهم ، بما يؤدى إلى تحقيق دقيق للفارق بين عصر النبى وعصر غيره ، حكم الله وحكم الناس ؛ وهو ما كان من الممكن أن يصل إلى نظريات صادقة فى الفكر السياسى تضح بها كثير من المسائل ، ولا تضطرب الأمور وتتداخل ، فلا يبين منها حق الحاكم وحق المحكوم .

إن القرآن لم يتعرض لنظام الحكم فى الإسلام بعد النبى ، ولم ترد عن النبى أحاديث فى هذا الصدد . ولما فوجىء المسلمون بوفاة النبى ، اضطربت جماعتهم واهتزت نفوسهم حتى اختاروا أبا بكر خليفة له . ولم يتحدد - فى هذا الوقت - نتيجة الظروف المضطرمة وانعدام الفكر السياسى - طبيعة خلافة النبى والنظام الذى يتعين على الخليفة التزامه . وساعد لفظ « الخليفة » - وما قد يفيده من معنى وراثة كل الحقوق والالتزامات - على بلبلة الفهم واضطراب التصرفات وبقاء الغيوم فى المحيط الإسلامى ، واشتدادها جميعا عاما بعد عام وحكما إثر حكم ، حتى انتشر ظلام دامس اختفت فيه الحقائق وتغير شكل المفاهيم وتصادمت الوقائع ، وأصبح من اللازم أن تشرق شمس الحقيقة ، فتبدد الظلام وتجلو الحقائق وتحدد المفاهيم وتُميِّز الوقائع .

حكومة الله (١)

لم يتضمن القرآن خلال العهد المكى شيئا من التشريع (٢)، وإنما كان معظم ما جاء

---

(١) يراجع كتابنا حصاد العقل ص ٤٤ وما بعدها .

(٢) القرآن الكريم ، للواحدى : أسباب النزول ، الجامع لأحكام القرآن المسمى تفسير القرطبى ، محمد الخضرى : =

فيه يتعلق بالدين ، من توحيد لله سبحانه وإقامة البراهين على وجوده ، والتبشير بنعيمه والتحذير من عذابه ، ووصف يوم الدين وأهواله ، والحث على مكارم الأخلاق . وخلال ذلك كله كان ينمو فهم يقوم على حاكمية الله للعالم . غير أنه لم تكن قد وقعت أحداث تسفر عن شكل هذا الحكم أو تبين أسلوبه . وفى العهد المدنى وُجِدَ المجتمع الإسلامى الأول ، وقامت الحاجة إلى وجود تشريع ينظم حياة هذا المجتمع من الداخل وإزاء العدو الخارجى ؛ ومن ثم اتخذت آيات القرآن أسلوب التشريع ، كما انتهجت أحاديث النبى هذا المنهج ، وبذلك قامت حكومة الله (1).

فالعهد المكى كان ـ من الجانب السياسى ـ تمهيدا لحكومة الله ، إذ أعاد صياغة نفوس المؤمنين بجعلها شديدة الإيمان بالله وشديدة التعلق بحاكميته . فلما كانت هذه الحكومة ـ فى العهد المدنى ـ كان التسليم لأمر الله أهم دعامة لها ، وهو أمر لا تقوم بغيره حكومة الله أبدا . فما دام التشريع لا يَصْدر عن الجماعة ولا يُسبق بمناقشات عنه ولا يُسمح لأحد بالمجادلة فيه ، فإن التسليم به والخضوع له لا يمكن أن يحدث إلا مع التسليم المطلق بحكم الله والرضوخ الكامل لما يريد .

معنى حكومة الله :

وتعنى حكومة الله أن تكون الحاكمية لله وحده . فهو الحاكم الوحيد للجماعة ، سواء كان ذلك بطريق مباشر ، هو أسلوب وضع الأحكام ؛ أم بطريق غير مباشر ، هو إقرار أمر تم ؛ وسواء كان ذلك بالوحى بالكلمة قرآنا أم بالوحى بالمعنى حديثا للنبى .

فحكومة الله تجعل الحكم لله فعلا ، ولا يكون النبى فيها إلا منفذا لإرادة الله . وبهذا تكون طاعة النبى طاعة لله ، وتكون مخالفته أو شق عصا الطاعة عليه عصيانا لله

=تاريخ التشريع الإسلامى ، عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى ، فجر الإسلام ـ المرجع السابق ـ ص ٢٧٤ .

(1) حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسى ـ الجزء الأول ـ ص ٢٥١ ، جروستاف جرونيباوم : حضارة الإسلام ص ١٩٨ .

وخروجا من رحمته : ﴿ قل أطيعوا الله والرسول ﴾ (١). ﴿ وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون ﴾ (٢)، ﴿ فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ﴾ (٣)، ﴿ من يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾ (٤) ، ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ﴾ (٥)، ﴿ استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾ (٦)، ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ﴾ (٧).

مقومات حكومة الله :

إن لحكومة الله خصائص تميزها عن أى حكومة أخرى ، وتجعلها نظاما فريدا نادرا غريبا عن أى حكومة مهما تشابهت معها أو اقتربت منها أو ادعت صلة بها ، بل إن ادعاء التشابه معها أو الاقتراب منها أو الصلة بها يشكل خطورة شديدة على فكرة الحكم ونظام الحكومة وحقوق المحكومين : لما يؤدى إليه من الخلط الشديد بين حكومة الله وحكومة الناس ، وهو خلط يجعل الناس تُحكم باسم الله ـ دون رقيب وبغير قيود ـ فيسىء إلى معنى الألوهية ، ويزيف كل القيم ، ويُهدر كل الحقوق .

إن خصائص حكومة الله ليست مما يمكن أن يقع دوما أو يتكرر من حين إلى حين ، لأنها خصائص تُرَدُّ إلى الاختيار الإلهى ، وتقوم على نظام دقيق ، وتفرض للحاكم سلطات خاصة يراقبه فيها الله ويلازمه معها الوحى .

وهذه الخصائص هى :

أولا : أن حكومة الله اختيار إلهى للحاكم فيها ـ وهو النبى ـ وليس للمحكومين إلا

---

(١) آل عمران ٣ : ٣٢ ، وفى سورة محمد ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم ﴾ (٤٧ : ٣٣) .
(٢) آل عمران ٣ : ١٣٢ .
(٣) النساء ٤ : ٥٩ .
(٤) النساء ٤ : ٨٠ ، وفى نفس السورة ﴿ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم ﴾ (٤ : ٦٩) .
(٥) النساء ٤ : ١١٥ .
(٦) الأنفال ٨ : ٢٤ .
(٧) الفتح ٤٨ : ١٠ .

أن يؤمنوا بالله ورسوله وأن يرتضوا حكمه ـ على أى حال ـ ماداموا مؤمنين بأن النبى موصول إلى الله بوحى مستمر .

ثانياً : أن هذه الحكومة تقوم على التحكيم الذى يقبله الأطراف ويرتضون نتيجته ولا تقوم على الحكم الذى يُفرض بالقهر والسلطان ، فهى حكومة تحكيم وليست حكومة حكم .

ثالثاً : أن الشورى فى هذه الحكومة عمل يستأنس به النبى وليست إلزاما له ، لأنه يحكم بنور الله .

رابعاً : أن حقوق الحاكم فيها ـ وهو النبى ـ مقصورة عليه لا تنتقل إلى غيره ولا يرثها أحد .

***

أولا : حكومة الله اختيار إلهى فيها وحى مستمر :

تتميز حكومة الله بأن الله سبحانه هو الذى يختار الحاكم فيها ـ وهو النبى ـ ويمده بأسباب منه ويؤيده بوحى مستمر . والشعب فى هذه الحكومة ـ وهو جماعة المؤمنين ـ ليس له أن يختار النبى ولا أن يسحب ثقته منه أو يعزله ، فذلك كله حق المتعالى وليس حق الناس . إنما على هؤلاء أن يقبلوا النبى فيكونون من المؤمنين أو يرفضوه فيكونون من الكافرين .

فحكومة الله ـ على ذلك ـ لا تقوم بادعاء أى حاكم أنه ينفذ أحكام الله أو يطبق شريعته ، كما أنها لا تتوافر لأى حكومة تستند فى حكمها إلى الدين . إن أهم شرط لقيام حكومة الله هو الإيمان بأن الحاكم فيها موصول إلى الله بوحى ، وأن هذا الوحى مستمر معه طوال حكمه ، يراقبه فيما يفعل بحيث تتم المراجعة من الله أولا بأول لأى تصرف أو حكم له لا يكون موافقا (١).

---

(١) كتابنا حصاد العقل ص ٤٤ .

فالوحى يعين بالأفكار ويساعد بالكلمات ، وهو يقر كل حق ويصوّب أى خطأ . والقرآن ملىء بالشواهد التى تقطع بذلك ؛ وتفيد بأن الوحى ابتدأ فأنشأ ، وتدارك فشرّع ، وراجع فصوّب .

فعندما قطع النبى أيدى وأرجل أشخاص قتلوا راعيه وسرقوا ماشيته ثم سمل أعينهم بالنار نزلت الآية : ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ﴾ وكأنها بذلك لم تقر حكم النبى بسمل الأعين (١).

وعندما قبل النبى ـ على خلاف مشورة عمر بن الخطاب ـ أن يفتدى أسارى بدر أنفسهم ، نزلت الآية : ﴿ ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ﴾ ، فعارضت بذلك رأى النبى (٢).

وعندما أسَرَّ النبى فى نفسه ما لم يظهره لزيد بن حارثة ـ زوج ابنة عمته زينب بنت جحش ـ حينما رغب هذا فى طلاقها ، نزلت الآية : ﴿ وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه﴾ ، فكشفت الآية بذلك عن ذات نفسه ، وقررت أن خشية الله أولى من خشية الناس .

وعندما أعرض النبى عن عبد الله بن أم مكتوم ـ الشيخ الكفيف ـ إذ سأله فى أمر وقت أن كان يخاطب بعضا من أشراف قريش ، نزلت الآية : ﴿ عبس وتولى . أن جاءه الأعمى . وما يدريك لعله يزكى . أو يذّكر فتنفعه الذكرى ﴾ فكان النبى بعدها يقول لعبد الله بن أم مكتوم كلما قابله : أهلا بمن عاتبنى فيه ربى ، فلقد فهم من الآية معنى المعاتبة .

وعندما شكت زوجة زوجها لأنه لطمها أمر النبى ﷺ بأن تَقْتَص منه ، وما إن ذهبت لتفعل حتى ناداها وقال لها : أردنا أمراً وأراد الله غيره ، أو قال : أردت شيئا وما

---

(١) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٢١٤٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٨٤ ، فجر الإسلام ، المرجع السابق ص ٢٨٠ حيث يقول المؤلف : لو كان (النبى) قد حكم بمقتضى الوحى ما عوتب .

أراده الله خير . ثم تلا الآية التى نزلت حينذاك : ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ ، ونقض حكمه الأول بالقصاص (١).

وعندما حكم النبى بأن زوجة قد حُرِّمت على زوجها لأنه قال لها : أنت على كظهر أمى ، جادلته فى ذلك مرات ثلاثا ، فنزلت الآية : ﴿ قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما ﴾ ، ونقض النبى حكمه وأمر الزوج بالتكفير وبعدم طلاق زوجه (٢).

* * *

من هذه الأمثلة وغيرها يخلص أن فكرة عصمة الأشخاص ـ بمعنى عدم وقوع أى خطأ منهم أو زلل ـ فكرة غريبة عن الفهم الإسلامى (٣). وأن هذا الفهم يرى أن أى شخص ـ فى الثوب البشرى ـ لابد أن يقع منه الخطأ والزلل . والله سبحانه يغفر ما يقع من ذنوب أوليائه (٤)، ويثبت أنبياءه ورسله فيما يأمرهم به من رسالات ، كما يثبت المؤمنين فى إيمانهم .

﴿ ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا ﴾ (٥).

﴿ وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك ﴾ (٦).

﴿ كذلك لنثبت به فؤادك ﴾ (٧).

﴿ يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ﴾ (٨).

---

(١) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ١٧٣٨ .
(٢) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٦٤٣٩ .
(٣) دخلت فكرة عصمة الأنبياء ـ وبعض الأشخاص ـ إلى الفكر الإسلامى نقلا عن الفكر المسيحى الذى يؤمن بأن المسيح أقنوم (صورة) لله ، وأنه لذلك لا يمكن أن يخطىء لأنه معصوم بطبيعته من الوقوع فى الخطأ .
(٤) تلاحظ الآية الكريمة : ﴿ إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ﴾ .
(٥) الإسراء ١٧ : ٧٤ .
(٦) هود ١١ : ١٢٠ .
(٧) الفرقان ٢٥ : ٣٢ .
(٨) إبراهيم ١٤ : ٢٧ .

﴿ قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا ﴾ (١).

وإذ كانت الرسالة الإلهية والدعوة النبوية فى حاجة إلى حماية فإن هذه وتلك إنما تُعصم باستمرار الوحى وتوالى نزوله بما يرفع أى لبس ويزيل أى اضطراب ويجعل الرسالة دائما ـ طوال استمراره ونزوله ـ نقية واضحة صافية ، تقوم على موازين عليا لا تعرف الميل البشرى ولا القصور الإنسانى ولا الغرض الآدمى .

ثانيا : حكومة الله حكومة تحكيم وليست حكومة حكم :

لما كان الاختيار الإنسانى غير قائم فى حكومة الله التى ينفرد فيها المتعالى باختيار النبى وتثبيته ومده ونصره ، فإن ارتضاء هذه الحكومة لابد أن يظهر من المؤمنين فى كل حين . من ذلك كان الإيمان بالوحى ـ بدءاً واستمرارا ـ أمراً لازما للإيمان بالنبى وهو يحكم ، وللتسليم بحكمه حيث يكون . ومن هذا المعنى قيل إن حكومة الله تقوم على التحكيم(٢) الذى يقبله الأطراف ويرتضون نتيجته ولا تقوم على الحكم الذى يُفرض بالقهر والسلطان .

فمناط إيمان جماعة المؤمنين أن يُحكِّموا النبى فيما يقع بينهم من خلاف ثم يرتضوا حكمه بنفس صافية ويسلموا به : ـ

﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكِّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾ (٣).

فالنبى لا يفرض نفسه على جماعة المؤمنين حاكما أو قاضيا أو مقسما ، إنما يلجأ إليه أطراف الأنزعة وأرباب الخصومات ـ طائعين مختارين ـ يحكِّمونه فيما شجر بينهم من خلاف ، ثم يرتضون حكمه فينفذه كل منهم دون أن تقهرهم عليه سلطة أو تغلبهم فيه قوة .

---

(١) النحل ١٦ : ١٠٢ .

(٢) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ١٨٣٦ .

(٣) النساء ٤ : ٦٥ .

وهو لا يقضى بين غير المؤمنين ـ من أهل الكتاب ـ إلا إذا حكّموه ، وارتضى هو أن يقضى بينهم : ـ

﴿ وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ﴾ (١).

﴿ فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم ﴾ (٢).

ثالثا : الشورى فى حكومة الله عمل يستأنس به النبى :

وردت فى القرآن آيتان عن الشورى :

﴿ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ﴾ (٣).

﴿ فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ (٤).

والآية الأولى نزلت فى مكة ـ قبل قيام الدولة الإسلامية ـ وهى تبين صفات وخصائص المؤمنين الذين يقيمون الصلاة وينفقون مما رزُقوا ويجعلون أمرهم شورى بينهم . فهذه الآية لا تنظم شئون الحكم فى الدولة الإسلامية وإنما تصف حالة لجماعة من المؤمنين (٥).

أما الآية الثانية فإنها أمر للنبى بمشاورة من يرى مشاورته من المسلمين الذين كان يشق على بعضهم أن يبرم النبى أمورهم دون مشورة ، فكانت الشورى بذلك أعْطَفَ لهم وأذهب لأضغانهم وأطيب لنفوسهم(٦). وقد قيل بشأنها إنها نزلت بعد غزوة أحد التى هُزم فيها المسلمون بعد أن نزل النبى على رأيهم فى الذهاب للغزو ، وأن تفسيرها

---

(١) المائدة ٥ : ٤٣ .

(٢) المائدة ٥ : ٤٢ .

(٣) الشورى ٤٢ : ٣٨ .

(٤) آل عمران ٣ : ١٥٩ .

(٥) عبد الحميد متولى : مبدأ الشورى فى الإسلام ـ الطبعة الثانية ص ٢٩ م. محمد رشيد رضا : تفسير المنار ـ الطبعة الثالثة ـ جـ ٤ ـ ص ٤٤ .

(٦) تفسير القرطبى .

على أسبابها يعنى أن النبى أُمر بالعفو عن أصحابه ـ الذين ثبت خطأ رأيهم ـ والاستغفار لهم ، والاستمرار فى مشاورتهم .

غير أنه لما كانت الآية قد ألحقت بالشورى توكل النبى على الله إذا ما عزم ، فقد قيل فى ذلك إن الشورى إنما تكون للاستئناس بالرأى ، حتى إذا ما استقر النبى على أمر عزم عليه وأنفذه بإذن الله . فهو غير ملزم باتباع ما يشير به المستشارون إذا هو لم يقتنع به أو رأى رأيا آخر (١).

إن الشورى تكون ضرورة على الحاكم حين يلزم أن يُشرك المحكومين معه فى الحكم ، ولكى يصل معهم إلى أقرب الآراء إلى الصحة وأدناها إلى الصواب . والحال بالنسبة لحكومة الله ـ وللنبى ، إرادتها على الأرض ـ ليس كذلك ؛ فالنبى يحكم باسم الله ـ حقيقة لا مجازا ـ رأيه هو رأى السماء ، ويده هى يد الله .

﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾ (٢).

﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ (٣).

فحكومة تحكم بما يرى الله ، وترمى بما يرمى الله ، حكومة ليست فى حاجة إلى رأى المحكومين ، كما أنها ليست ملزمة باتباع مشورتهم . إنما تكون الشورى ـ حين تكون ـ تطييبا لقلوب المستشارين ليكون ذلك أنشط لهم فيما يفعلون (٤).

ومن جانب آخر ، فإن النبى كان على الدوام موصولا إلى الله بوحى ، مربوطا إلى السماء بمواثيق ، محمولا على الحق دائما . وفى مثل هذا المجال لا يُتصور الخطأ ولا يُحتمل القصور . وإن حدث ثمة خطأ أو وقع قصور على أى نحو ، فهو لابد أن يُصحَّح على الفور وأن يكتمل بنصيحة الوحى أو أمره .

---

(١) تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٤٢١ ، تفسير الطبرى (طبعة دار المعارف) جـ ٧ ص ٣٤٦ .

(٢) النساء ٤ : ١٠٥ .

(٣) الأنفال ٨ : ١٧ .

(٤) تفسير ابن كثير المرجع السابق جـ ١ ص ٤٢٠ ، مبدأ الشورى فى الإسلام ، المرجع السابق ص ١٣ .

رابعا : حقوق الحاكم فى حكومة الله مقصورة عليه لا تنتقل باستخلاف أو ميراث :

اختيار الحاكم فى حكومة الله ـ وهو النبى (ﷺ) ـ اختيار واضح صريح ، محدد بالوحى ومؤيد بالكلمة . فالاختيار لا يُحمل على المستفاد ضمنا من أن الله سبحانه وتعالى وراء كل اختيار ، وأن إرادته تعلو أى إرادة .

إن الاختيار الواضح الصريح ، المحدد بالوحى والمؤيد بالكلمة ، له دلالته ، كما أن له نطاقه ، وفيه كل الرقابة . أما التصدى للخلافات والرياسات والولايات وغيرها ، نتيجة الإرادة الإلهية المُضمنة فى ترتيب الأحداث ومجريات الأمور ، فإنه لا يشير إلى دلالة خاصة ولا يفيد معنى محددا ، لأنه يدخل فى كل شىء وينطبق على أى حدث ويحكم كل ولاية . إنه توالى الحوادث وسنن الحياة التى قد تنتهى إلى تولى ظالم أو انتصار باطل أو غلبة قوة غاشمة . وهى أمور فى حاجة إلى شروح طويلة لبيانها أو تقصى أسبابها ، وليس المجال مناسبا لذلك .

إنما تجدر الإشارة إلى أن إرادة الله وراء كل شىء وخلف كل حدث وفوق كل إرادة . . ولكن يمكن أن يقال إن المقادير تجرى فى أفلاكها بالخير والشر ، بالحق والباطل ، بالعدل والظلم ، وأن إرادة الناس وجريان الحوادث قد يأتى بالشر ويُحكم الباطل ويبرر الظلم .

﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾(١).

فليس كل نصر ـ ولو كان للباطل ـ هو من الله . . . إنه من الناس . وليس كل حكم ـ ولو كان بالظلم ـ هو من الله . . . إنه من الناس . . وهكذا . . تعمل الإرادة البشرية فى المقادير وتجرى الأفلاك ، كما تستجلب أفعال الناس الشر والباطل والظلم .

إن هذا المعنى هام جدا لإدراك الفارق بين حكومة الله وحكومة الناس . فما لم يكن ثمة وحى ـ يؤمن به الجميع ـ وتأييد من الله ورقابة من السماء ، فإن الحكومة لا تكون

---

(١) النساء ٤ : ٧٩ .

حكومة الله . ومن هذا المعنى كان القرآن ينص دائما على حقوق النبى ـ الحاكم فى هذه الحكومة ـ وعلى التزاماته . ولم تشر آيات القرآن ـ أبدا ـ إلى حقوق أو التزامات أى حاكم آخر .

﴿ من يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾ (١).

﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ﴾ (٢).

﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ﴾ (٣).

﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ﴾ (٤).

﴿ فاحكم بينهم أو أعرض عنهم ﴾ (٥).

﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾ (٦).

أما الآية : ﴿ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ فهى تشير إلى الأساس الدينى من ضرورة ابتناء كل حكم وأى قضاء على العدل ، دون أن تعنى حكما خاصاً أو حقاً محدداً .

ومن هذا المعنى ، لم يستخلف النبى أحداً من بعده ، ولم يشر القرآن إلى حكومة بعد حكومة الله ؛ لأن القرآن أراد للناس أن يقيموا حكومتهم على نحو ما يريدون بأسس من الفهم الدينى الذى يستلزم العدل والفضل والتقوى فى كل مايفعلون . ولو أن أى فرد يلى حكم الناس بعد النبى يخلف حكومته ويرث حقوقه لكان القرآن قد نص على ذلك صراحة ، ولكان النبى قد حدد خليفته ورسم له حدوده .

---

(١) النساء ٤ : ٨٠ .

(٢) النساء ٤ : ١١٥ .

(٣) الفتح ٤٨ : ١٠ .

(٤) النساء ٤ : ٦٥ .

(٥) المائدة ٥ : ٤٢ .

(٦) النساء ٤ : ١٠٥ .

هذه الضوابط بين حكومة الله وحكومة الناس لم تضح لجماعة المؤمنين ـ بعد وفاة النبى ـ نتيجة لعوامل كثيرة ، فاضطربت موازينهم واختلت معاييرهم وخلطوا بين ما هو لله وما هو للناس .

حكومة الناس

حكومة الناس هى كل حكومة ، خلا حكومة الله .

وهى حكومة تفرضها الظروف الاجتماعية والعوامل الاقتصادية ، وقد يفرضها واقع القوة .

أما نطاقها فيتحدد بقيم المجتمع وحاجاته ، ووعى الناس ورغبتهم ، وإرادة الرقابة وقدرة التغيير .

وهى تتشكل بظروف الواقع وأحواله ، فتكون حكومة الصفوة المثقفة (الأرستقراطية)(١) أو المصالح العائلية (الأوليجاركية) (٢) أو الإرادة الشعبية (ديمقراطية) (٣) أو تستند إلى الدين (ثيوقراطية) (٤) أو إلى قوة الحاكم وإراداته (دكتاتورية) (٥) . . . وهكذا .

وبعد النبى (ﷺ) ، بويع أبو بكر بالخلافة ، فقيل إنه خليفة رسول الله ، ولم يتحدد نطاق حكومته كما لم يتحدد المقصود بكلمة « خليفة » .

وفى القرآن ، ورد لفظ « خليفة » مرتين : ـ

﴿ وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ﴾(٦).

---

(١) Aristocacy

(٢) Oligarchy

(٣) Democracy.

(٤) Theocracy.

(٥) Dictatorship.

(٦) البقرة ٢ : ٣٠ .

﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ﴾ (١).

ومن الواضح أن اللفظ فى الآيتين يفيد المعنى الأدبى ـ الذى هو استخلاف الله للناس على الأرض ـ ولا يعنى أن الخليفة قد حاز قدرات الله جميعا .

وكان من اللازم على جماعة المسلمين أن يفهموا من تلقيب أبى بكر بلقب الخليفة أن اللفظ يعنى « من تبع النبى وتلاه » ـ متى كان كُلُّ شخص خالفاً لمن سبقه سالفاً لمن يليه ـ ولا يفيد المعنى القانونى الذى هو وراثة كل الحقوق وكافة الالتزامات . ولما لم يحدث هذا التحديد الذى كان ضرورة هامة ، وقع الاضطراب فى نظام الحكم ، وظل الاضطراب لزيم الحكم فى الإسلام ، قسيم كل فكر سياسى فيه .

وقد بدأ هذا الاضطراب على عهد أبى بكر فى واقعة خطيرة . فبعد انتقال النبى (ﷺ) ، ارتدت بعض القبائل عن الدين الإسلامى ، ولما كان الدين ـ فى هذه الفترة وإلى جانب الإيمان ـ هو الوطن وهو المجتمع ، فإن الردة تعنى الانقلاب على الوطن والخروج على المجتمع . ولذلك كان من الطبيعى ـ مع التقدير للعصر والفهم للظروف ـ أن يحارب أبو بكر القبائل المرتدة .

ثم حدث بعد ذلك أن بعض القبائل امتنعت عن أداء الزكاة له . وكانت حجتها فى ذلك أن إعطاء الزكاة للحاكم حكم خاص بالنبى وحده أخذاً بالآية : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ ، فقد فهم رجالها من الآية أن دفع الزكاة إلى النبى يقابل صلاته عليهم ، وأن وفاة النبى ترفع حكم تسليم الزكاة بانقطاع هذه الصلاة (٢). ولم يقتنع أبو بكر بهذا الرأى وأصر على محاربة القبائل التى امتنعت عن دفع الزكاة له ـ مخالفا بذلك رأى عمر بن الخطاب ـ قائلا أنه يسوى بين الصلاة والزكاة . وأنه لابد أن يحارب من يمنع عنه زكاة كان يؤديها إلى النبى (٣).

---

(١) ص ٣٨ : ٢٦ .

(٢) يلاحظ أن إخراج الزكاة غير تسليم الزكاة إلى الحاكم . فإخراج الزكاة فرض دينى يمكن أن يقوم به المؤمن بوازع من إيمان وبوحى من ضميره ، أما تسليم الزكاة إلى الحاكم فهو أمر آخر .

(٣) أسباب النزول : الواحدى ، تفسير القرطبى ـ المرجع السابق ـ ص ٣٨٣ .

هذه الواقعة التى لم تتحدد معالمها منذ البداية ، جاءت فى أعقاب حروب الردة وفى أوائل عهد المسلمين بالحكم فكانت ظروفها عذرا لهم ؛ إلا أنها أدت بعد ذلك إلى نتائج وخيمة . إذ ترتب عليها أن لم تُحَدَّد أبداً حقوق النبى وحقوق الخليفة ، ومتى تتداخل ومتى تتفاصل .

فإذا كان أبو بكر قد أصر على رأى خالف فيه غيره وحارب لكى يحصل على زكاة (صدقة) كانت تؤدى إلى النبى . . . إذا كان ذلك ، فمن ذا الذى يستطيع أن يجزم أنه لم يخطىء فى التفسير ولم يختل منه التقدير ؟

لقد غاب الوحى بغياب النبى ، وارتفع معه إذ قُبض . . . فمن ذا الذى يستطيع بعد ذلك أن يجزم بصحة رأى الحاكم أو صوابه ؟

إن أهم شىء فى حكومة الله ، أنه سبحانه هو الذى يختار النبى أو الرسول وأنه هو الذى يراقبه . . . . فكيف يكون الحال إذا أخذ الحاكم لنفسه حقوق النبى ولم يلتزم التزاماته ؟ بل ، وكان بغير رقيب ودون مقوم ؟

لقد ظل الخلفاء ـ بعد هذه الواقعة ـ ينسبون إلى أنفسهم كل خصائص حكومة الله ، مع أن هذه الحكومة مقصورة على الاختيار الإلهى الصريح ، محصورة فى النبى وحده دون غيره .

● فالخليفة يرى أنه مختار من الله ، لأن الخلافة لم تصل إليه إلا وقد أراد الله ذلك . غير أن فى ذلك مغالطة فى الفهم بين الأمر الإلهى الذى يجتبى النبى أو الرسول ، وبين ترتيب الحوادث الذى قد يضع فى الخلافة ظالما أو فاسقا أو ملحدا .

● والخليفة يرى أن يحكم بالقوة والغلبة ، مع أن الناس كانوا يحتكمون إلى النبى ويسلمون بحكمه ، بلا قوة ولا غلبة ودون قهر أو إلزام .

● والخليفة يرى أنه غير ملزم بمشورة الناس ، مع أن الشورى نظام اجتماعى وسياسى لازم لأى حكومة . وأن النبى لم يكن ملزما بالمشورة لأنه كان يُهْدَى إلى الصواب بنور الله وملازمة الوحى .

● والخليفة يرى أن كل حقوق النبى حقوق له ، فيقال له : ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ﴾ ويقال : ﴿ فاعف عنهم واستغفر لهم ﴾ ويقال : ﴿ لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾ ، ويقال غير ذلك من الآيات التى قصدت إلى خطاب النبى والتى هى حق له وحده ، لا ينتقل إلى غيره بخلافة ولا يستحق بميراث ، ولا يجوز التلاعب فيها بالألفاظ بحيث توجه إلى أى حاكم مع أن الله سبحانه خاطب بها النبى وحده .

أصول الحكم فى الشريعة :

إن الشريعة لم تنص على نظام للحكم ، محدد لا يتغير ، ثابت لا يتبدل . غير أنه لما كانت الشريعة ـ فى المعنى الصحيح ـ تعنى المنهج ، وكانت فى قوامها الحقيقى منهجا راقيا للتقدم وأسلوبا عاليا للتطور ، فإنها ـ بصدد الحكم ـ لابد أن تساير كل تقدم وتواكب أى تطور .

إن عظمة الأحكام الإسلامية أنها قدمت أرقى المبادىء وأسمى القيم ، فارتقت بمجتمعات العصور الوسطى ارتقاء مذهلا . .

ففيها مبدأ حرية العقيدة : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (١).

وفيها مبدأ حرية الإنسان : ﴿ بل الإنسان على نفسه بصيرة ﴾(٢).

وفيها مبدأ احترام المرأة : ﴿ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ﴾(٣).

وفيها مبدأ شخصية الجرائم والعقوبات : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ (٤).

وفيها مبدأ عدم رجعية القوانين : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ (٥).

وغير ذلك من مبادىء راقية وقيم سامية كانت فتحا للإنسان وهديا للإنسانية .

---

(١) الكهف ١٨ : ٢٩ .

(٢) القيامة ٧٥ : ١٤ .

(٣) البقرة ٢ : ٢٢٨ .

(٤) الإسراء ١٧ : ١٥ .

(٥) الإسراء ١٧ : ١٥ .

وإن تطبيق الشريعة يعنى الأخذ بمنهجها الحكيم للتقدم بالإنسان إلى أسمى الآفاق والتقدم بالإنسانية إلى أعلى الذرا .

إن نظام الحكم الإسلامى السديد هو النظام الذى ينبع من واقع المجتمع وإرادة أبنائه، ويعمل على أن يُسهم كل فرد فيه بنصيب فى مسئوليات الحكم والتشريع والرقابة. ويواكب التقدم العالمى ، فيأخذ بأرقى المبادىء فى الحرية والعدل والمساواة ، وأرقى القواعد فى الإدارة والتنظيم ، وأرقى الأساليب فى التربية والتثقيف ، وأرقى الأشكال فى نظم الحكم العالمية وأقربها إلى ظروف بيئته وطبيعة شعبه وحقيقة قيمه .

إنه النظام الذى يُعْنى بالإنسان فلا يتحجر فى نص ، ويهتم بالإنسانية ولا يتجمد فى رأى . . . بل يسير صوب الجلالة على صراط من السداد ، كل فرد فيه هو الحق والعدل والاستقامة ، وهو الطريق والمنهج والسبيل ، وهو حقيقة الوجود وصميم الحياة وحصاد الكون [١].

إن المجتمع العادل هو الذى يسمح للفرد العادل بالحياة فى سلام مع نفسه ومع الآخرين . . . . وإن الفرد العادل هو الذى يوجد المجتمع العادل حين يحيا بالحق والاستقامة ويسمح لغيره بأن يحيا على الحق والاستقامة .

لا فرد بغير مجتمع ، ولا مجتمع دون أفراد . . .

لا يمكن للإنسان أن يمارس طبيعته ويباشر حقوقه إلا فى مجتمع ومن خلال المجتمع، لذلك كان من المتعين أن يهتم المجتمع بالإنسان وأن يعنى الإنسان بالمجتمع ، وأن يتكاتف الجميع فتتضافر القوى ليوجَد نظام الحكم السليم الذى يمكن من خلاله أن يمارس الإنسان طبيعته السامية وأن يباشر حقوقه الطبيعية .

المجتمع الصحيح

أما المجتمع المنشود فإنه لا يمكن أن يوجد ولا يمكن أن يقوم إلا إذا قصد بإصرار أن يكون نتاجا حيا للتاريخ وخلاصة واعية للعصر ؛ يستقبل التجديد السليم ويستدبر

---

(١) عن السيد المسيح أنه قال: « أنا الحق والطريق والحياة » إنجيل يوحنا ١٤ : ٦ .

التقليد الفاسد ؛ ينتهج العقل ويتحفظ فى التقل ؛ يتصرف تصرف من يعرف تماماً أن الفطرة السوية هى التى تحيا حاضرها لترقى به وتسمو عليه ، فلا تتشرنق فى لفائف الماضى ولا تتشتت فى غياهب المستقبل .

هذا هو المجتمع المنشود . . . المجتمع الذى تكوّن من أفراد أسوياء ، وتقوم فيه حكومة رشيدة ، فتكون التقوى نسيجه والعدل حياته والفضل طريقه . .

كيف يمكن أن يوجد هذا المجتمع . . . ذلك هو السؤال !

إن المجتمع هو الذى يبدأ التأثير فى الفرد منذ مولده وفى طفولته وأثناء تربيته وخلال تعليمه ، بحيث يندر أن يسيطر الفرد على إرادته ـ بعد أن يبلغ رشده ـ إلا وقد تخالطت بأفكار المجتمع وآرائه وقيمه وسلوكياته ، وتناسجت بكثير مما هو غريب عن طبيعته ، فلا يستطيع أن يقوم بجهد ذاتى فى تقويم الخطأ وتصحيح الباطل إلا إذا بذل جهداً مضاعفاً لتخليص إرادته من كل شائبة ؛ وهو جهد لا يستطيع أى فرد عادى أن يفعله ـ دون رعاية وبغير عناية ـ وإلا اهتز اهتزازاً شديداً قد لا تحمد عواقبه (١).

وأهمية هذا الدور الاجتماعى سبب من أسباب كثيرة تجعل البحث فى طبيعة المجتمع المنشود جزءاً من صميم البحث عن أصول الحكم فى الشريعة ، وخاصة أن البحث فيمن يُقيم الشريعة بمعناها الصحيح ، أهى الحكومة أم المجتمع ؟ . . أهو الفرد أم المجموع ؟ ، هو بحث دائرى يتضمن إحالات مستمرة . فالحكومة تلقى العبء على المجتمع حين تشاء ، ثم تُحيل الحق إلى سلطتها يوم تريد . والمجتمع يرى أن الفرد هو المسئول عن كل صلاح ، ثم إذا به يمنع أى فرد من أن ينتهج من الصلاح إلا ما يراه هو

---

(١) يتشرب الفرد مناهجه ومبادئه من البيئة الاجتماعية ، ويعتمد الفكر على هذه البيئة ، لا فى التعبير عن نفسه فحسب ، بل فى حياته الباطنية كذلك . وهنا أيضا تؤثر البيئة الاجتماعية بوصفها مثيرا وبوصفها عاملا انتخابيا أو انتقائيا فى آن واحد ، إذ أنها تشجع وتستوعب كل ما يلائم مقتضياتها العامة ، وتقاوم وتصد كل ما يتعارض مع حاجاتها ، ويقوم المجتمع ـ أخيراً ـ بتقديم وسائل ينقل بها الأفكار من جيل إلى جيل ، ويضيف بها الجديد منها إلى القديم ، مما يمكن من تشييد النظم الثقافية كاللغة والعلوم والفنون . . . وإذا كانت هذه النظم تجعل نمو الفرد أيسر ، فإنها ـ فى الوقت نفسه ـ تحصر هذا النمو فى نظام محدد .

Morris Ginsberg , The Psychology of Society 5 .

صالحا ويسمح به . والفرد قد يزعم أن الإصلاح لابد أن يكون عملا جماعيا ، لا جهدا ذاتيا فحسب ، وبذلك لابد فيه من الركون إلى سلطة الحكومة أو إلى قوة الهيئة الاجتماعية . . . وهكذا يحيل كل إلى غيره حين يريد التخفّف من المسئولية ، أو ينسب الحق إلى نفسه إذا ما شاء اكتساب سلطة ؛ فتتضارب الحقوق حتى تضيع ، وتتلاشى المسئوليات ولا تبين . . وبهذا يظل نظام الحكم مضطرباً ، وسلامة المجتمع أمراً ضائعاً، وصلاح الفرد أملا ليس السبيل إلى تحقيقه واضحاً أو ميسراً .

إن الحكومة مجموعة من الحكام ، والحكام من أبناء المجتمع ، وهم ـ قبل الحكم أو بعده ـ أفراد فيه ، تكونوا بقيمه وتأثروا بأخلاقياته وتشكلوا بمسالكه . وخلال الحكم لابد أن تنضح البيئة الاجتماعية عليهم كما لابد أن يراعوا من جانبهم ـ فى كثير من الأحيان ـ قيم المجتمع ومعتقداته . من هذا الفهم كان القول الحق « كيفما تكونوا يُوَلَّ عليكم » . فالحكومة تكون على ما يكون المحكومون ، أما إن كانت على شاكلة غيرهم فإنها لا تكون حكومة بالمعنى الحقيقى ، وإنما تحكّما من فريق أو تسلطا من جماعة . فإن تكن حكومة فاسدة فى شعب من الصالحين فإنها لا تحكم إلا بالإرهاب . . . وحتى بذلك ، فهى لا يمكن أن تستمر طويلا . إنما يظل الفساد يحكم طالما وجد بيئة فاسدة ومجتمعا متحللا يحيا فيه ويسيطر عليه .

لكل أولئك فإن البحث عن أصول الحكم لا يمكن أن ينفصل عن البحث فى أصول المجتمع الصحيح وأصول الفرد السوى الرشيد ، فلا حكومة صالحة بغير مجتمع صحيح ، ولا مجتمع صحيحا بغير حكومة صالحة .

ويدفع ذلك إلى أسئلة شتى : ألا يوجد المجتمع الصحيح إلا بالدين حياة والشريعة منهجا ، أم أنه يمكن لهذا المجتمع أن يوجد بغير دين ودون ما شريعة ؟

هل يلزم لقيام المجتمع الصحيح أن ترتد الجماعة إلى عصور السلف الصالح ، أم أن السبيل الصحيح لقيامها نهج مخالف ؟

هل يكفى لقيام المجتمع الصحيح أن يكون ثم إيمان قوى أم لابد أن يمازج الإيمان عمل . . وما هو هذا العمل ؟ وكيف يكون ؟

هل تتولى الحكومة إقامة المجتمع الصحيح ، أم يقوم هذا المجتمع بتكوين الحكومة، أم يعمل الفرد على إيجاد المجتمع وإيجاد الحكومة ؟

* * *

مجتمع دينى أم مجتمع منفصل عن الدين ؟ :

مَرّ المجتمع البشرى فى ظروف تاريخية معقّدة أدت به إلى الانحراف فى فهم الدين ، وإلى البعد عن صميمه ، والالتفاف حول الشعائر فيه دون الحقائق ،والتمسك بالقشور التى حوله ـ لا الجوهر ولا اللباب . وساعد على كل ذلك بعض رجال الدين وكهانه ، وكثير منهم مستغلق الروح مستعسر الفهم ، لا ينفذ إليه الدين الصحيح ولا ينفذ هو إليه ؛ فيتعلق بالحرفية ويتمسك بالشكليات ، ويجر الأتباع إلى هذه الجوانب. وفضلا عن ذلك ، فإنه مما يساعد على هذا الفهم الخاطىء ، قيام دعاوى ـ فى كل شريعة ـ تتأدى فى إقناع الأتباع بالانسحاب من الحاضر إلى الماضى والعودة إلى الفترة الأولى التى قامت فيها الشريعة ، والتشبه بالأشياع الأول والأتباع السابقين ، تشبها يبعدهم عن كل نتاج الحضارة ويجعلهم يرفضون كل ما هو حديث ويتشبثون بكل ما هو قديم .

وإذا كانت السلفية فى فهم الدين وتطبيق الشريعة موضوع المبحث التالى ، فإنه يحسن الاجتزاء ـ فى هذا المبحث ـ على أثر الظروف التاريخية فى انحراف المجتمع البشرى فى فهم الدين . فلقد أدى هذا الانحراف إلى الظن الخاطىء بأن الدين مرحلة تاريخية مر بها المجتمع البشرى ، وأنه لا مجال ـ فى هذا العصر ـ للدين ، لأن الدين يتعارض مع العلم ويعوق التقدم الإنسانى .

إن حقيقة الدين وروح الشريعة لا يمكن أن تتعارض مع العلم أو تضادّ الإنسانية أو تعوق التقدم ، بل إنها على العكس تدعو إلى العلم وتدفع إلى الإنسانية وتساعد على التقدم . إنما ينحرف فهم الناس للدين وتطبيقهم للشريعة فينحرف كل شىء فى يدهم، ويهتز كل شىء أمامهم ، ويصيبهم الجهل المركب ، إذ يجهلون الدين ويجهلون أنهم يجهلونه ، فينسبون كل عوج إلى الدين ويلحقون كل انحراف بالشريعة ، بينما

الحق الذى يهربون منه ولا يستطيعون الاعتراف به : أن العوج فى نفوسهم التى شاهت وأن الانحراف فى عقولهم التى غامت[1] .

لقد قامت حضارة قدماء المصريين على الدين أساسا ، وهى حضارة عظيمة شامخة لم تزل فيها جوانب لا تتطاول إليها أى حضارة ، حتى حضارتنا المعاصرة [2]. ففى مصر القديمة كان الدين هو الباعث للحضارة والناسج للحياة والمنشىء للعلوم والهادى إلى الفنون والحافظ للناس . وطوال تاريخها القديم ، كان الدين فى مصر هو محور الحياة ولب الوجود ، ولم تتخلف بذلك مصر ولا تأخر المصريون ، بل سبقوا العالم كله ـ بما فيه عالم اليوم ـ فى مجالات عديدة من العلوم والفنون والقيم . إنما تأخر المصريون وبدأ التخلف فى مصر بعد فترة من رفضهم البعث الحقيقى للدين والتجديد الشامل للشريعة ، ذلك الذى دعا إليه إخناتون [3]، الفرعون الذى رفض أبهة الملك ونفض ركام الجهل وأراد أن يتقدم بالناس صوب أفق جديد للدين ، كان لابد منه ليوائم روح العصر المشرق ويلائم روح الإنسان الجديد .

وكانت المسيحية فور ظهورها شرارة حية أشعلت نفوس المؤمنين بروح جديد بدا واضحا فى كل مسلك للحياة ، ثم كانت دافعا هاما للعلوم والآداب والفنون .

---

(١) سوف يلى تأصيل كامل وشرح أوفى لذلك فى كتابنا روح الدين .

(٢) يراجع فى ذلك ، على سبيل المثال : ـ

(أ) Abbe Th . Moreux , Le science mysteriese des pharons .

وفيه يثبت المؤلف أن الهرم الأكبر يقسم دلتا النيل نصفين تماماً ، وأنه أفضل خط طول فى العالم ، وأن مدخله يحدد بدقة تاريخ بنائه عندما كانت نجمة الشعرى اليمانية متعامدة على هذا المدخل ، وأن وحدة القياس المستخدمة فى بنائه ـ وهى الذراع الهرمى أو المقدس ـ أفضل وحدة قياس فى العالم ، وأن كتلة الهرم تبلغ $\frac{١}{١٥/١٠}$ من كتلة الكرة الأرضية مما يدل على علم بنائه بكتلة الأرض وأنهم قصدوا قيام نسبة بين هذه الكتلة وكتلة الهرم ، وأن الهرم أفضل مرصد فى العالم . . . إلى غير ذلك من علوم ظهرت للكاتب وعلوم أخرى لم تظهر له .

(ب) Philipp Vandenberg , The curse of the Pharaohs

وفيه يبين المؤلف كيف عرف المصريون القدماء أسرار استخدام السموم الغريبة استخداما يدوم أحقابا ، وكيف أنهم عرفوا أسرار الذرة واستخدام أشعة مجهولة فى حفظ المقابر ، وكيف أنهم عرفوا وسائل تسخير قوى مجهولة لنا فى أغراضهم الخاصة .

(٣) سلفت الإشارة إليه ، وثم رأى أنه ظهر قبل ثلاثة أجيال من ظهور موسى (عليه السلام) .

وقدم الإسلام فى العصور الوسطى حضارة إنسانية راقية شاملة ، حوت الإنسانيات والكونيات ، كما فتحت مجالات جديدة فى العلوم والفنون .

إنما يحدث أن يتحول الناس بالدين[1] من الروح إلى النص ، ومن اللباب إلى القشور ، ومن الصميم إلى الزخارف ، ومن الحقيقة إلى المظاهر ، ومن الأصول إلى المراسم ؛ يتحول الناس من الدين إلى الفكر الدينى ، فيتحولون بذلك من الحركة إلى الجمود ، ومن الدفوق إلى التراخى ، ومن الشدة إلى الفتور ، ومن التجديد إلى التقليد ، ومن الإبداع إلى الاتباع ، ومن الجيشان إلى السكون ، ومن العزم إلى التسليم ، ومن التوكل إلى التواكل ، ومن التقدم مع الزمن إلى الأمام إلى التخلف عن الحياة إلى الوراء ؛ يحدث ذلك حين يترك الناس روح الدين ولبّه وصميمه وحقيقته وأصوله ثم يستمسكون بظواهر النصوص ، وتفاهة القشور ، وبريق الزخارف ، وخداع المظاهر ، وحركات المراسم . ولما كان ذلك يوقعهم فى جهل مركب يجهلون فيه الدين ويجهلون أنهم يجهلونه، فإنهم يرون الصحة كل الصحة فيما يفعلون ؛ وبذلك يبدو كأنما الدين هو الذى انحرف بهم ، بينما وقع الانحراف فى عقولهم وتم الزيغ فى نفوسهم .

ولربما بدا للبعض أن الحضارة المعاصرة (الحضارة الغربية) وصلت إلى كل ما وصلت إليه ـ من كشوف واختراعات وإنجازات فى شتى فروع العلم والمعرفة ـ حين تركت الدين واستبدلت به العلم . أو ربما بدا لبعض آخر أن الدين لا معقول ، وأن العقل الذى وصل إلى تقدم بالغ لا يستسيغ الدين ولا يستطيع الاقتناع به .

والواقع أن الحضارة الغربية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صارت حضارة عالمية ، فامتصت كل الحضارات السابقة وتملكت كل ما جاءت به البشرية من علوم وفنون وآداب ، وأصبحت ـ بحق ـ خلاصة للتاريخ ونبضا للحاضر ورؤية للمستقبل .

وفضلا عن ذلك ، فإن الحضارة تسير فى حاضرها على نهج الشريعة ، بالمفهوم السالف بيانه من أن الشريعة منهج مُحْكَم يعيد صياغة الفرد والمجتمع ليكون على مسار

---

(١) يلاحظ أننا نرى أن الدين هو الإيمان بالله والاستقامة ، ولذلك فإن الكلام عن الإيمان بالله عند الكلام عن الدين ، أو العكس ، أمر يوافق ما نراه .

التقدم الدائم وفى طريق النمو المتصل وعلى سبيل العطاء المستمر . فهى من هذا الجانب تتحرك على الدوام صوب الأنفع والأرفع ؛ وحتى إن لم تصل إلى ذلك ، فإن كفاحها هذا محسوب لها ، وإنه لقمين بأن يصل بها يوما إلى هذا الأفق السامى . وهى من الجانب الآخر ، إذ كانت وريثة لكل الحضارات السابقة ، وفيها حضارات دينية ، فإنها تقوم - فى الأصل - على أسس دينية ، وإن تكن تبحث فى غير ما كلل ودون أى ملل لكى تضفى على الدين معانى جديدة تكسر جمود الكهانة وتحقق الحلم الإنسانى .

فليست الحضارة الغربية حضارة إلحاد ، كما يظن البعض . إن فى ثوبها رقاعا للإلحاد ولكن الثوب نفسه من نسج الدين . ومما لا شك فيه أن رقاع الإلحاد من جانب ، وغيوم مفاهيم الدين من جانب آخر ، قد بَذرا الشقاء فى نفوس الناس وزرعا الضياع فى أرواحهم ؛ ولكن ذلك وذلك ليسا نتيجة للحضارة ، بل ربما كانا المخاض الذى يسبق ميلادا جديدا للإنسان وبعثا حقيقيا للروح وتجديدا شاملا للدين .

لقد قيل إن إلحاد القرن الثامن عشر كان إلحادا سياسيا لأنه كان موجها ضد الملكية وضد الكنيسة ، وإن إلحاد القرن التاسع عشر كان إلحادا علميا لأنه كان يستهدف القضاء على المفاهيم العلمية السائدة ، وإنه ليمكن أن يقال إن فى القرن العشرين نوعين من الإلحاد : إلحاد استفهامى وإلحاد استغلاقى . أما الإلحاد الاستغلاقى ، فهو ذلك الذى يغلق به الشخص روحه وعقله ونفسه دون أى معنى سامٍ أو إيمان راقٍ أو إنسانية سامية ، وهو بهذا لابد أن يدفع الثمن ضمورا فى روحه وقشورا فى عقله وفتورا فى نفسه . وأما الإلحاد الاستفهامى ، فهو ما يريد به الشخص أن يصل إلى الحقيقة دون أن يتأثر بأفكار مسبقة أو يتقيد بآراء معينة ، وهو بذلك لابد أن يصل إلى الحقيقة الحقة وأن يدرك الدين الصحيح ، فيحسن إيمانه وتصدق إنسانيته . إن كثيرا من العلماء بدأوا بحوثهم وهم ينكرون الدين ، ثم إذا بهم من خلال البحث وأثناء العمل يرون الإيمان رأى البصيرة ويفاجأون بالحق يملأ فيهم كل حاسة ، ويأخذ منهم كل إدراك ، ويملك عليهم كل يقين [1].

---

(١) يراجع على سبيل المثال كتاب :

وصحيح أن فى الحضارة الغربية قسما هاما مال إلى إنكار الله والإلحاد بالدين ، هو الكتلة الشرقية التى تتمثل فى النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى وما يدور فى فلكه من بلاد ، غير أن هذا القسم هو فى الحقيقة جزء مارق من حضارة الغرب ، قام على ما قامت هى عليه أصلا من أسس لها جذور دينية ثم تنكر لها ، وهو من الضرورى أن يعود إلى الحق بعد أن تتبدد غيوم الإلحاد التى ينثرها ؛ والذى هو فى واقعه إلحاد سياسى، يستبدل الحكام بالله سبحانه ، والوطن بالدين ، ورجال الحزب برجال الكهنوت (١).

تلك - بإيجاز - قضية الحضارة الغربية والدين ، فما هو القول فى قضية الدين والعقل (٢)؟

إن البعض يزعم أن الدين لا معقول ، وأن العقل الذى وصل إلى تقدم بالغ لا يستسيغ الدين ولا يستطيع الاقتناع به . وهذا الظن يقوم أساسا على الاعتقاد بقدرة العقل على معرفة كل شىء وفهم أى شىء . . فهل الأمر كذلك ؟

إن العقل يحار فى شىء بسيط يتعامل معه كل لحظة : هو المادة .

فمن قبل لم يكن أحد يعرف مم تتركب المادة ، وعندما كان يقال إنها تتكون من

The evidence of God in an expanding universe .

وفيه يبين مجموعة من العلماء فى مختلف الفروع كيف أن العلم أوصلهم إلى فهم الألوهية .

وعن العالم الرياضى الشهير إينشتين أنه قال :

I owe deapest reverence to that wonderful power that reveals it self inevery minute particles of the universe .

أى : إننى أحمل تبجيلا عظيما لهذه القوة العظيمة التى تظهر نفسها فى كل جزىء صغير فى هذا الكون .

ويقول يونج العالم النفسى الشهير :-

إن أكثر احتياجات الإنسان ضرورة ليست هى الرغبة فى إرضاء نزعته الجسدية ، ولا هى الرغبة فى تحقيق نزعات عاطفية مثل الحب أو السلطة أو الأمان ، ولكن هى - بالدرجة الأولى - رغبة ملحة من أجل حياة ذات معنى وهدف ، ومن أجل نظام عاقل فى الكون يستطيع الإنسان أن ينتمى إليه ويثق فيه . كما يقول ما مفاده : إنه ما اعتقد الإنسان أنه وحده سلطان مصيره ، فإنه بذلك يكون قد أصدر الحكم على نفسه بالخراب والدمار .

(١) كان ذلك قبل التحول الخطير فى الاتحاد السوفيتى الذى نما وسوف ينمو نحو الدين .

(٢) يلاحظ أننا نجتزىء فى هذا الخصوص بما يتصل بموضوع الكتاب ، على أن يكون التفصيل الأوفى فى كتابنا روح الدين.

ذرات ، لم يكن يقصد بذلك معنى الذرة كما يُعرف الآن فى علوم الفيزياء ، بل كان يقصد بكلمة الذرات معنى الجزيئات (الفتات) . وبعد ذلك توصل العلم إلى معنى الذرة الحقيقى ، فأصبحت المادة تتكون ـ فى هذا التقدير ـ من ذرات ، ثم توصل العلم إلى أن كل ذرة تتكون من أُبيّب[1] (بروتون Proton) هو النواة ، وكهيرب (إلكترون electron) هو المحيط الذى يلف النواة . وقطر نواة الذرة لا يزيد على نحو جزء من عشرة آلاف من قطر الذرة ، ولكن كتلة الذرة كلها تقريبا مركوزة فى هذه النواة . تكون النواة موجبة التكهرب ، ولذلك فإنها تعادل الكهيربات السالبة التكهرب التى تتألف منها بقية الذرة .

ولما تقدم العلم أكثر وأكثر تبين أن نواة الذرة وكهيرباتها ليست أجساما محددة ، وإنما هى أشبه بمراكز للقوة الكهربائية يمتد سلطانها فى الفراغات المحيطة بها فى الذرة؛ ومن هذا الفهم بدأ فهم مغاير للذرة ، هى أنها تتكون من تموجات إشعاعية[2].

فالمادة ـ إذن ـ على ما انتهى إليه العلم الفيزيائى ـ حتى الآن ـ عبارة عن تموجات إشعاعية ؛ فهل يصدق العقل أن كل ما نراه ونلمسه ونتعامل معه من مواد هو فى الحقيقة تموجات إشعاعية تبدو لنا صلبة ويسهل علينا الإمساك بها والتأثير عليها لأن سرعات تموجاتنا الإشعاعية هى نفس سرعتها ، ولو أن واحدة منها اختلفت فكانت سرعة موجاتنا أكثر سرعة من أى مادة أخرى لما أمكن لنا أن نحسها أو نؤثر فيها[3] . . هل يصدق العقل ذلك ، أو يصدق أن ما نجزم بأنه مادة أمامنا نحسها بكل حواسنا لم يصل العلم إلى رأى قاطع بشأنه[4]؟

---

(١) أبيب هو مصغر أباب الذى هو معظم السيل .

(٢) يراجع على سبيل المثال :ـ

C . P THOMSON , The Atom .

ANDRED , The mechanism of nature .

(٣) يقول العالم الرياضى إينشتين إنه لو انطلق فرد بسرعة الضوء (. . . , ١٨٦ ميل أو . . . , . . ٣٠ كيلو متر فى الثانية) لرأى الضوء بجواره مادة ، ولما رأى الأشياء المادية التى كان يراها ، وذلك لاختلاف سرعته عن سرعتها .

(٤) قال العالم الفيزيائى ألفريد كستلر فى حديث له بصحيفة الفيجاور الفرنسية بمناسبة ظهور كتابه (المادة . . =

إن مثل المادة والعقل مما يفيد بأن العقل لا يعرف كنه الحقيقة ولا يستطيع أن يدرك طبيعة الأمور ، وأنه يتعامل مع الظاهر ، ومع ما تقدمه له حواسه بالطريقة التى تقدمها هذه الحواس ، وأن إدراك الحقيقة واللب والصميم مما يقتضى جهدا كبيرا لمعرفته (١).

هذا هو شأن المادة ، وهى من المحسوسات ، فما البال بغيرها من المعنويات ؟ هل يستطيع العقل أن يدّعى علما كاملا بها ومعرفة تامة لها ، وهو الذى لا يستطيع أن يفهم المادة إلا كما تُخيلها له حواسه وتُظهرها له من خلال الوهم والخداع ؟

إن ذلك لا يعنى - ولا يمكن أن يعنى - أن الدين يضاد العقل ، أو أنه لا يمكن للعقل أن يدركه ، لأن مفاد ذلك - إن قيل - أن الدين يخالف العقل ويدعو إلى اللاعقلانية .

الدين - فى حقيقة الحال - صيغة كونية عظمى ، يراها كلٌّ على قدر ما يطيق تكوينه وما تسمح به رؤيته وما تؤهله له ثقافته . فالرجل والطفل ، المثقف والأمى ، والمتعلم والجاهل ، الكبير والصغير ، كلٌّ من هؤلاء يستطيع أن يجد فى الدين ضالته وأن يجد فيه هدايته . ذلك لأن شأن الدين شأن شاهد ضخم - كالهرم مثلا - يراه كل إنسان حتى وإن كان بعيدا عنه أو كان ساذج المدارك سطحى المعارف . وكلما اقترب الرائى من الشاهد الضخم رآه على حقيقته أنقى طبيعة وأزهى رؤية وأصفى واقعا . ولكن يبقى الشاهد مع ذلك كنزا للأسرار لا يمكن الوصول إلى أعماقه مرة واحدة ، وخزانة للعلوم يصل العقل إليها موجة بعد موجة .

ذلك هو الدين ، فماذا ترى يعنى الدين فى الحقيقة ؟

=هذا المجهول) : كلما أوغلنا أكثر فى تركيب المادة كلما قلّت قدرتنا على القول بأننا قد عرفناها ، فإن جزءا منها يظل وسوف يظل إلى الأبد مما لا يمكن تفسيره لأنه خفى عنا . . . ولما سئل : خفى بمن ؟ قال : بالمبدأ الأوحد ، بالنظام الكونى ، بالله - ربا » .

(١) ترى مدرسة هامة فى علم النفس ، هى مدرسة علم نفس الجشطلت (أى الهيئة) أن خفض الخداع المحيط بالإنسان هام جدا لمعرفة الحقيقة .

PAUL GUILLAME , La psychologie de la forme .

الدين ، هو الإيمان بالله والاستقامة .

إنه دعوة إلى الإيمان الحق ، ونداء إلى الضمير الواعى ، ونفير إلى الحب الصحيح . .

إن صميم الدين وجوهره يكمن فى الجذوة المقدسة التى تجعل من المؤمن إبداعا مستمرا لنفسه وللحياة ، وسلاما لذاته وللمجتمع ، ونفعا خالصا للإنسان والإنسانية .

إنه ليس مجرد معتقد يُوَرَّثُ ، لكنه فى الحقيقة مهام تنجز . وإنه من اللازم أن يكون على ما كان أصلا ، وعلى ما ينبغى أن يكون : روحا متجددا وحياة سامية .

إنه إن يكن كذلك ، يرفع الإنسان إلى ذرا المعالى وآفاق السموق ، ويبدل الفكر الدينى من علم لاهوتى إلى علم إنسانى ؛ فينتقل من ظلام الكهانة إلى ضياء الإنسانية ، ومن حبس النص إلى انفساح الروح ، ومن ضيق الحرفية إلى رحابة المعنى .

فما يقرر المصير الإنسانى أن يكون الإيمان لدى الإنسان صادقا مع نفسه ، وأن يظل كذلك ، دون أن ينتابه أى تدهور أو انحلال ، ثم ينمّى ذاته إلى مرتبة الحيوية الكاملة والوعى الصحيح والشعور الصادق . ومؤدى ذلك إيقاظ الشعور الدينى وإشعال الوعى الكونى لدى كل إنسان ، ثم الحفاظ على اليقظة نضرة صادقة وعلى الشعلة حية متوهجة ، حتى يصبح الإنسان خلّاقا دائما لشخصيته ولمبادئه ، فعالا مستمرا فى مجتمعه وفى عصره .

إن العمل الأعظم للإنسان أن يصل إلى الدين الصحيح الذى لا يعرف السكون ولا الجمود ولا الحرفية ، ولا يوافق المؤمن عندما يدير ظهره إلى العالم ، وإنما يفرض عليه أن يشارك مشاركة كاملة فى تغيير هذا العالم - وإعادة بنائه عالما أفضل للإنسان - بفكر أصفى وإيمان أعمق وعمل أغزر وحماسة أشد [1].

إن الدين بهذا المعنى يعيد التوازن إلى الإنسان والثقة إلى الإنسانية ، وإن المجتمع لا يمكن أن يقوم على استواء أو ينهض على سلامة إلا حين يقوم على الدين بهذا المفهوم المتكامل وعلى الشريعة باعتبارها منهجا للتقدم والسمو .

---

(١) من كتاب لنا ظهر فى طبعة خاصة ، هو: « حياة الإنسان» .

مجتمع سلفى أم مجتمع عصرى ؟ :

عندما زار هيرودوت ـ المؤرخ الإغريقى ـ مصر ، فى القرن الخامس قبل الميلاد ، سمع المصريين يقولون إنه فى البدء حكم الآلهة مصر [(١)]، ثم حكم بعد ذلك أنصاف الآلهة ، ثم حكمها بعد ذلك الناس [(٢)]. وقد ظل المصريون أسارى هذا الاعتقاد منذ انتهت الدولة القديمة ـ بعد عصر بناة الأهرام ـ فكانوا فى قرارة نفوسهم يتبرمون بحكم الناس ويتطلعون إلى عودة أوزوريس من جديد ، حيث يحكمهم مرة أخرى فيعودون إلى عصرهم الذهبى ، ويرجعون إلى عهدهم الزاهى ، وينعمون بحكومة الله [(٣)].

وهذا الذى كان يقوله المصريون هو أصدق تعبير عن طبيعة البشرية . فهذه الطبيعة تميل إلى الماضى وتحن إلى الذكريات ، فتبالغ فى تقدير ما سلف وفى تقديس الأسلاف ؛ لأنها ترى الحاضر واقعا بما فيه من قصور وشرور وأخطاء ، بينما يبدو الماضى صورة زاهية ذات بُعد واحد ، لا عمق فيها ولا حياة ، وبالتالى لا خطأ ولا شر ولا قصور . وحتى إن بدا خطأ أو شر أو قصور ، فإن الطبيعة تميل إلى تبريره وإلى تهذيبه ، وإلى

---

(١) كان أوزوريس إلهاً (أوربًا)فى اعتقاد المصريين القدماء ، وكذلك كان حورس ، وكلاهما حكم مصر فى بداية التاريخ.

(٢) HERODOTUS , The histories .

(٣) وقد ظهر ذلك فى أقوال الحكيم المصرى إيبور (الذى عاش فى الأسرة السادسة) إذ يقول : إن (الحق والعدل والاستقامة) موجودة فى البلاد باسمها فقط ، وما يلقاه الناس حينما يلتجئون إليها هو العسف . ويقول : وفى الحق أن السرور قد مات ولم نعد نتذوقه بعد ، ولا يوجد فى الأرض إلا الأنين الممزوج بالحسرات . ثم يقول فى نبوءة شهيرة عن عودة الملك المثالى الذى حكم مصر فى بداية التاريخ (أوزوريس) : إنه يطفىء لهيب (الحريق الاجتماعى) ويقال عنه إنه راعى كل الناس . ولا يحمل فى قلبه شرا . وحينما تكون قطعانه قليلة العدد فإنه يصرف يومه فى جمعها . . ليته عرف أخلاقها فى الجيل الأول ، فعند ذاك كان فى مقدوره أن يضرب الشر . . وكان فى مقدوره أن يقضى على بذرتهم . . . أين هو اليوم ؟ . ويرى الأستاذ برستد فى كتابه فجر الضمير ، أن هذا الحكيم كان بداية عهد الأنبياء الاجتماعيين ، أى الأنبياء الذى يدعون إلى الإصلاح الاجتماعى ، وقد كثروا فى بنى إسرائيل كان أظهرهم أشعياء النبى.

ومما هو جدير بالذكر أن فى نبوءات أشعياء نبوءة عن مصر لا تتحقق إلا فى العصر الحالى ، عندما يجف النهر (ربما كان معنى ذلك انتهاء الفيضان بعد السد العالى) ، ويئن الصيادون وكل من يلقى شصّاً فى النيل ينوح (حيث لا توجد أسماك) ، وكل العاملين بالأجرة (ذوو الدخول الثابتة) يكونون مكتئبين ، ويوجد تهديد لمصر من جهة أرض يهوذا (إسرائيل) وتكون فى مصر عدة مدن تتكلم بلغة كنعان (المستعمرات الإسرائيلية) وعندما يتحقق ذلك كله يرسل الله مخلصا ومحاميا لينقذ الجميع . (أشعياء ١٩) .

وضعه ضمن أطُر أدبية أو أسطورية يزول فيها الخطأ وينتهى الشر ويتبدد القصور ، فيتفوق الصواب وينتصر الخير ويتغلب الكمال دائما . ومما لا شك فيه أن الصواب قد يتفوق وأن الخير قد ينتصر وأن الكمال قد يتغلب ، غير أن ذلك لا يحدث على الإطلاق وفى كل الأحوال ، فقضية الصراع بين الأضداد مستمرة ما استمرت الحياة ، وفى هذه القضية كثيرا ما يغلب الخطأ أو يسود الشر أو يزيد القصور . . ولو إلى حين !!

وربما كان للطبيعة البشرية فى تقدير الماضى وتقديس الأسلاف ما يبررها . ففى الماضى كانت الحياة بسيطة ساذجة وكانت العلاقات قليلة واضحة . وفى مثل هذا المناخ يبدو الناس أقرب إلى الفطرة وتظهر العلاقات بعيدة عن الأعماق ، فيخيل للناظر من خلال الزمن البعيد أن البساطة نقاء سريرة وأن السذاجة سلامة طوية وأن السطحية صفاء وداد .

وفى مجال الدين ، يساعد على أفكار السلفية ورغبة العودة إلى الماضى أن الفترات الأولى من الدعوة إلى الدين هى على الدوام فترات هامة فى حياة المؤمنين ، ففيها عاش الرسول والمؤمنون الأولون بما لهم من مكانة فى النفوس ، وفيها كان الكفاح الصعب من أجل الدعوة ، وهو كفاح تكلل بالنجاح ، وتُوج بالنصر ، فأصبح مثلا ومثالا . لذلك يظل الأتباع دائما مشدودين إلى هذه الفترة بعلائق من الحنين ووشائج من التأسى وروابط من التمثل .

لهذه المعانى جميعا ، وُجدت جماعات من المسلمين ترى أن الإسلام لن يقوم وأن الشريعة لن تطبق إلا إذا عاد المجتمع إلى عصر الإسلام الأول واسترجع عهد السلف الصالح .

هذه هى دعوى السلفية فى الإسلام ، فهل هى تدعو إلى مجتمع صحيح ؟

إن حياة النبى محمد (ﷺ) واضحة جلية من آيات القرآن الكريم . ومنها يظهر أن النبى ظل طوال حياته يكافح حروب المشركين ، ومكائد أهل الكتاب ، ونفاق بعض الأتباع ، وأطماع البعض الآخر الذى كان ينظر إلى الغنائم أكثر مما يتنبه إلى الدين ويميل إلى الدنيا أضعاف اتجاهه إلى الله .

وفى عهد أبى بكر ارتدت قبائل من المسلمين فحاربها لذلك وحاربها لأسباب أخرى . .

وفى عهد عمر بن الخطاب طمع البعض فى أرض السواد وفى الجزية تُفرض على رعايا البلاد المفتوحة ، حتى وإن كانوا قد أسلموا . ولولا قوة عمر وحزمه وجرأته فى الاجتهاد لظهر فى مجال الإسلام ما لا يقبله دين ولا تأمر به شريعة(١) .

وقُتل عثمان بن عفان ، وأياديه البيضاء معروفة لقاتليه ؛ قُتل وهو يقرأ المصحف ، وقاتلوه ممن شاهدوا النبى وعاصروا النبوة .

وقامت الفتنة بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان ، فشارك فيها جُلُّ الرعيل الأول من المسلمين يميل بعضهم إلى المال والدنيا والسلطان ، ويتقاعس بعض آخر عن كلمة حق أو جهاد مشروع .

وقامت بانتصار معاوية دولة بنى أمية التى تشبهت بالقياصرة ، وزادت عليها التمحل بالدين ومحاربة الخصوم باسم الإسلام .

إن ذلك كله لا يعنى أن المجتمع الإسلامى الأول كان مجتمعا غير صالح أو أن المسلمين الأوائل كانوا غير صالحين ، لكنه يدل دلالة جازمة على أن طبيعة المجتمعات قريبة من بعضها وأن للناس فى كل حين أطماعا وأغراضا وأخطاء . إنها مجتمعات بشرية وإن الناس بشر . ولابد فى البشر من الخطأ والقصور .

إن من يريد العودة إلى مجتمعَ السلف الصالح لا يستطيع أن يقطع بأن هذا المجتمع كان نقيا من الأطماع البعيدة ، بريئا من الأغراض الدنيوية ، خاليا من

---

(١) كان من رأى الصحابة أن جميع أراضى العراق غنيمة لهم بحق الفتح ، ورفض ذلك الرأى عمر بن الخطاب ـ وحده ـ وترك الأرض لأصحابها على أن يقتضى منهم خراجا (ضريبة) ولولا هذا الرأى لتحول المسلمون إلى إقطاعيين منذ الفترة الأولى ، أو هجر أصحاب الأرض أرضهم فبارت وهلكت ، لأن العرب لم يكونوا على دراية بكيفية إفلاح الأرض . وكان من رأى عمر بن الخطاب كذلك ألا يجبى الجزية من مسلمى البلاد المفتوحة كالعراق ومصر ، وكان من مؤدى هذا الرأى الصائب أن أصبحت هذه البلاد مراكز إسلامية وأصبح أبناؤها مسلمين أصليين لهم الحق فى حكم بلادهم ، وكان من شأن الرأى العكسى أن يجعلها ولايات تابعة للحكم المتمركز فى العاصمة وأن يكون المسلمون من أبنائها رعايا هذا الحكم ليس لهم الحق فى حكم أنفسهم بأنفسهم .

الأخطاء الجسيمة . فما تميز به هذا المجتمع حقيقة ، أن روح الإيمان ـ على العموم ـ كان عارما لم يلحقه تبدد ، وأن رغبة البذل ـ فى المجموع ـ كانت شديدة لم ينل منها ضعف . وإن ذلك يمكن أن يوجد مرة أخرى مع تجديد روح الدين وفهم حقيقة الشريعة ، لا بالعودة إلى مجتمع ماض بعيد تستحيل العودة إليه . وإلا فكيف يمكن أن يعود المجتمع المعاصر إلى مجتمع المسلمين الأول ؟ هل يكون ذلك بالانسلاخ من روحه ونبذ منجزات الحضارة جميعا وخلع أردية التقدم كلها والالتفات عن العلوم الحديثة والتقنية (التكنولوجيا) المتطورة والفنون الإنسانية والآداب الشاملة فى كل اللغات ؟

إن فى الحضارة المعاصرة مزالق وأخطاراً ، لكن علاجها لا يكون بالإعراض عنها ، وإنما بالتداخل فيها بوعى يستطيع تمثّلها وقدرة تتمكن من تحويلها إلى اتجاه إنسانى وإلى قبلة إلهية .

وإعراض جماعة أو شعب عن الحضارة لن ينال منها ، لأنها ملء العالم أجمع ، لكنه ـ بغير شك ـ يحرمها من عناصر الإصلاح التى يمكن أن تغير مسارها وتبدل مصيرها .

ومن ينكر الشمس يغمض عينيه ، فيعمى عن الحقيقة ولا ينال من الشمس شيئا . وكذلك ، من يعرض عن عصره إنما يقوقع نفسه ويشرنق روحه ويحوصل ذاته ولا يغير فى العصر شيئا .

لقد كانت عظمة الرسل والأنبياء أنهم سموا إلى أعتاب الجلالة فلم يقفوا عندها ، بل عادوا إلى الناس بسموهم يرفعونهم إلى أعلى المراتب الإنسانية وأصدق المعارف الكونية ، ولم يقف ضد الرسل والأنبياء إلا السلفيون الذين كانوا يعيشون فى الماضى ويحيون مع الأسلاف ، أولئك الذين قال عنهم القرآن :

﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ﴾ (1).

﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾ (2).

---

(1) البقرة ٢ : ١٧٠ .
(2) المائدة ٥ : ١٠٤ .

الدين هو الإيمان بالله والاستقامة ، والشريعة هى المنهج الإلهى للتقدم . . .

وإن معنى التقدم ألاَّ تعود الأنهار إلى منابعها ولا يرجع التاريخ إلى الوراء ولا يعود الزمان أدراجه . . ذلك لأن الحاضر يسير إلى المستقبل ، واليوم يصب فى الغد . والحياة وهى تسير تحمل كل يوم ، بل كل ثانية ، تغييرا كميا وكيفيا فى الروح الإنسانى والعقل البشرى والتاريخ الحضارى . كل شىء فى كل لحظة ، يتغير فى أبعاد شتى وفى نواحٍ متعددة وفى فروع متشابكة ، بحيث تصبح أى محاولة لوقف التغير أو الحيلولة دونه نوعاً من الانتحار الاجتماعى تأباه الإنسانية ويلفظه الدين .

والعمل الصحيح ـ فى هذا الصدد ـ هو الإمساك الواعى بمقود الحضارة وزمام المدنية لتوجيه هذه وتلك إلى أغراض إنسانية وأهداف كونية . ولا يتم ذلك إلا من خلال مجتمع عصرى قِبْلَتُه إلهية .

هل يقوم المجتمع على الإيمان أم على العمل ؟ :

يقوم الفكر الهندى ـ فى كل معتقداته وفلسفاته واتجاهاته ـ على فكرة تناسخ الأرواح ، غير أن كلا ينظر إليها من جانب . وأحد هذه الاتجاهات يرى أن الفرد إن عمل شرا عاد إلى الحياة مرة ثانية حتى يُجازى على ما فعل ، وإن عمل خيرا عاد إلى الحياة كذلك حتى يُكَافَأ على ما أحسن . وفى هذه الحياة قد يخطىء فيعود عودة قصاص . . وهكذا . . لا يُبعد الإنسان عن عجلة الحياة ويرفع عنه تكرارها إلا أن يُقلع عن كل فعل ـ خَيّرا كان أم غير خير ـ فلا يعمل أى عمل ، وإنما يتبتل فى انتظار الموت .

وسواء تسربت هذه الفكرة إلى مجال الفكر البشرى أم أن هذا الفكر وصل إلى معناها دون أن يعيها ، فالنتيجة أنه وُجِدَ فى نطاق المعتقدات البشرية ميل إلى الكف عن العمل وإبطال كل فعل ، اكتفاء باعتناق فكرة ولو كانت ضالة ، أو الإيمان برأى ولو كان فاسدا .

ومن هذا المعنى دخلت إلى الدين أفكار تُرَكِّزُ على الإيمان وحده كأساس للنجاة والخلاص ومبرر لدخول الملكوت .

ففى المسيحية ، يعتقد البعض أن الإيمان بالسيد المسيح وحده كاف للخلاص من الخطيئة [١]. وفى الإسلام ، يعتقد البعض أن شفاعة النبى محمد (ﷺ) (أو شفاعة أهل البيت) بمفردها كافية لحمل المشفوع فيه إلى الجنة . والواقع أن مثل هذا الاعتقاد وذاك إفساد للدين وتدمير للإيمان ، لأن الإيمان الصحيح يدفع إلى العمل المستمر النافع ، والنجاة من الخطيئة تكون بالإيمان والعمل [٢] ، كما أن الشفاعة ـ إن تكن ـ لا تكون إلا فى عمل قَصُر دون قصد أو ضل بغير تصميم .

لقد ربط الإسلام دائما بين الإيمان والعمل : ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ . وليست الصالحات ـ فى التقدير السديد ـ صلاة أو صوما فحسب ، إنها العمل النافع للإنسانية ، المفيد للحياة ، المخلِّص للفرد من الاستسلام للكسل ، والاستنامة للأحلام ، والعيش على أمجاد الماضى .

أما الاعتقاد العامى بأن شعبا قد اختير ، أو أن أمة هى خير الأمم ، دون إيمان صحيح وبغير عمل صالح ، فهو اعتقاد مدمر للإيمان ومدمر للإنسان .

إن الاختيار يكون اختيار تكليف بالعمل الذى يؤسَّس على محض الإيمان ، والتفضيل يكون بالقدرة على أداء المهام العظمى فى الوقت الذى لا يضطرب فيه الإيمان ولا يفتر .

وإن المجتمع الصحيح لا يمكن أن يقوم إلا إذا اقتلع من بنيانه فكرة العوام من أن المسلمين أحق بالجنة لأنهم « أمة محمد » . . هكذا ، بغير إيمان صَرَاح ودون أعمال صِحاح .

من الذى يقيم المجتمع الصحيح : الحكومة أم المجتمع نفسه أم أى فرد ؟:

عندما وُلى أبو بكر الخلافة خاطب المسلمين قائلا : « . . . إن أحسنت أعينونى ، وإن أسأت قوّمونى . . أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم » . وعندما وُلى عمر بن الخطاب بعده قال يخاطب المسلمين : « إن

(١) « إن الإنسان لا يتبرر بأعمال الناس ، بل بإيمان يسوع المسيح » . « . . بر الله بإيمان لإيمان ، كما هو مكتوب ، أما البار فبالإيمان يحيا » (رسالة بولس إلى روميه ١ : ١٧) .

(٢) « إنه بالأعمال يتبرر الإنسان لا بالإيمان وحده » (رسالة يعقوب) .

رأيتم فىّ اعوجاجا قومونى » ولما رد عليه أحد المسلمين قائلا : « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بسيوفنا»، قال عمر : « الحمد لله الذى جَعَل فى أمّة محمد من يقوّم اعوجاج عمر بسيفه » .

هذا الذى بدر من أبى بكر وعمر - كبيرىْ الإسلام بعد النبى - يدل على فهمهما الصحيح لرسالة الحكم ، وفهم المحكومين لحدود الحاكم حتى وإن يكن خليفة للرسول .

إن الحكم فى الإسلام تعاون بين الحاكم والمحكوم على البر والتقوى ، وتكافل بينهما على الفضل والمعروف ، وتحاور بينهما للبلوغ إلى أسمى درجات العدل والسلام . ونتيجة للظروف التاريخية التى مر بها الإسلام - بعد الخلفاء الراشدين - تفسّخت هذه المعانى تحت وطأة الرغبة فى السلطان ، وتغيرت الأهداف من ثقل الأطماع والشهوات ، فرجحت كفة الخلافة كثيرا ، وأصبحت هى الدنيا والدين ، السيف والذهب ، والإعزاز والإذلال . وسلم الناس بذلك فتركوا مقاليدهم للخلافة - إن ركونا إلى الأمر الواقع أو إيثاراً للأمن والسلامة . وشجعت الخلافة هذا الاتجاه ، بالوعيد أو التهديد ، وبالمنح أو المنع ، حتى تأمن أى معارضة ضدها وتقضى على أى مبادرة للإصلاح .

ولما كان من المقرر - كما هو ملاحظ - أنه تنشأ للحكام مصالح سلطوية[1] (نتيجة ممارسة السلطة ، ومن الرغبة فى استمرار هذه الممارسة والخوف من زوالها) فقد كان من الطبيعى أن تصبح للخلافة مصالح تخالف صوالح المسلمين . وبهذا أصبحت الخلافة فى جانب والمحكومين فى جانب آخر . وعزز هذا الوضع ورسّخه ، أن الخليفة لم يكن يُختار من المحكومين ولم يكن لهؤلاء الحق فى عزله ، أو حتى مراقبة أعماله .

من هذا الوضع الجامد أصبحت قضية الإصلاح فى المجتمع الإسلامى قضية مستعصية على الحل . فالخلافة التى تملك سلطة الإصلاح لا تريده . والمسلمون الذين يرغبون فى الإصلاح لا يقدرون عليه . ولو حدث وندب فرد نفسه لهذا الإصلاح فإنه سرعان ما يُدْمَغ بالكفر والإلحاد والمروق على خليفة المسلمين وولى الأمر .

ذلك هو ما أدى إلى جمود الوضع فى الإسلام وصعوبة القيام بإصلاح شامل لمجتمعاته . . . فكيف يكون الإصلاح فى العصر الحديث ؟

---

(١) Morris GINSBERG , The Psychoioyy of Society

إن الأصل أن يبدأ الإصلاح من كافة الاتجاهات وأن يدور على كل المحاور ، فتقوم به الحكومة وينهض به المجتمع ويدعو له الفرد ، كل فى آن واحد ، وفى سبيل محدد للجميع متوافق عليه بينهم . غير أن ذلك كله أمنية من المستحيل تحقيقها ، لأن اتفاق الأطراف على هدف وجمعهم فى سبيل ليس أمراً ممكنا فى وقت غلب فيه الضياع وزاد التشتت وفاضت دواعى الأنانية .

والحكومات المعاصرة ـ من جانب ـ لا تستطيع أن تبادر إلى هذا الإصلاح ، لكثرة مشاغلها وتزايد أعبائها . ولأنها مجموعات فى حاجة إلى من يلم شتاتها ويمسك مقودها . ومن جانب آخر ، فإن التاريخ يسيل فى المجتمع ويحفر له مجراه ويحدد له بعض سبله ، وتاريخ المسلمين مع الخلافة لا يشجعهم على النظر إلى السلطان كداع للإصلاح أو راع للبعث .

وقيام المجتمع كله بالإصلاح أمر لا يحدث إلا إذا نُفِخَ فيه روح جديد ، يلغى منه التناقض ويبدد التعارض ، ويبعثه بعثا جديدا .

وترك الأمر لأى فرد يدعو إلى الإصلاح قد يؤدى إلى فتح الباب لجاهل أو مغرض ، يضرب للناس على وتر حساس ، ثم يسوقهم ضالين فى مسارب الجهل وفى جحور الأغراض الخاصة .

هذا هو الحال فى الإصلاح ، فكيف يمكن أن يكون إذن ؟

إنه ليلوح أن الثورة الإنسانية والبعث الروحى والتجديد الدينى والتطبيق السليم للشريعة ؛ كل أولئك منوط بظهور الروح العظيم الذى تؤيده العناية وتباركه الإنسانية وتوافقه الفطرة ، فيكون الصيغة المعادِلة لكل التناقضات ، والقوة المجمعة لكل الأغراض ، والبعث الموحد لكل الصفوف .

وبهذا الروح العظيم يجلو الدين وتصفو الشريعة ؛ فيتبدد فراغ اللحظة ، ويمتلىء خواء العمر ، وتتجدد رتابة الحياة ، ويخف ثقل الزمن ، ويظهر الأفق المبين . .

إن الجلاء الحقيقى للدين لابد أن يستظهر الأصول الحقيقية للشريعة ، وأن يجعل هذه الأصول دربه المبين ونهجه المستقيم .

الاصـــــولُ
الحَقيقيــــة
للشّـريعــة

القانون ـ قواعِدَ وأحكاما ـ إما أن يكون تعبيرا عن واقع المجتمع ، أو يكون صدورا عن إرادة الحاكم .

فهو تعبير عن واقع المجتمع حين يكون ناتجا عن ظروفه وروابطه وعلاقاته ، بقصد جلاء الظروف وتحديد الروابط وضبط العلاقات .

وهو صدور عن إرادة الحاكم حين يقرره الحاكم ـ فرداً أو جماعة ـ بقصد تغيير ظروف المجتمع وتبديل روابطه وتجديد علاقاته ، وسواء كان ذلك يستهدف صالح الجماعة أم كان يستهدف صوالح أخرى .

والأحكام والقواعد التى نزل بها القرآن لم تكن تعبيرا عن واقع المجتمع الجاهلى المتحلل الذى كان أسير الرذيلة حبيس الضياع ، وإنما كانت صدورا عن الإرادة الإلهية التى شاءت أن تفك أسر المجتمع كى يتحرر بالإيمان ، وأن تهتك حبسه ليتقدم صوب الإنسانية .

وقد كانت هذه القواعد وتلك الأحكام تصدر عن منهج واع للتقدم وشريعة سامية للتحرر ، فأدّت إلى تغيير شامل فى الروابط الاجتماعية وإلى تبديل كامل فى علاقات الناس بعضهم ببعض وبالكون . فلما استقرت الروابط على وضعها الجديد وانتهت إلى الحال المقصود ، بدأ المجتمع يتجه إلى الفقه ليُقَعِّد له واقعه الجديد ويُنَظِّر ما بدأت تستقر به الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . وبذلك استمر الفقه يوجد نظاما كاملا من القواعد والأحكام تساير الأوضاع الجديدة التى لم تكن قائمة عندما نزل القرآن . وكان هذا النظام ـ فى غالبه ـ تعبيرا عن واقع المجتمع ؛ يوافق ـ فى بعض الحالات ـ روح الشريعة ، ويجانب ـ فى بعضها الآخر ـ هذه الروح .

لقد استهدفت الشريعة تغيير ظروف المجتمع وتبديل روابطه وتجديد علاقاته ، فلما

وقع التغيير وتم التبديل وتجددت العلاقات ، وقعت المناقضة : فالاستمرار على القواعد والأحكام التى قصدت إلى التغيير والتبديل والتجديد يعنى أنها لم تحقق أهدافها ولم تستنفد أغراضها ، فلم يقع تغيير ولا تبديل ولا تجديد . والخروج من هذه القواعد والأحكام إلى قواعد وأحكام أخرى نتجت عن ظروف المجتمع وروابطه الجديدة وعلاقاته المتغيرة قد يُحمل على معنى ترك القواعد والأحكام المقررة .

وكانت نتيجة ذلك أن يحصر المجتمع أنشطته وأغراضه وأهدافه داخل قواعد وأحكام محددة ، أو أن يتجاوز هذه القواعد والأحكام إلى قواعد أخرى وأحكام جديدة توائم حاله وتوافق ظروفه . وقد ظل المجتمع الإسلامى ـ ومازال ـ يتخبط بين هذه الفكرة وتلك ، بدعوى الأصالة مرة ودعوى التجديد مرة أخرى .

إن الذى أوجد الصراع فى الروح الإسلامية ونشر القلق فى المجتمع الإسلامى وبذر الصراع فى الشخصية الإسلامية أن الفهم انحرف بلفظ الشريعة إلى غير معناه ؛ فبينما هو يعنى المنهج أو السبيل أو الطريق فقد صرفها إلى الأحكام والقواعد والنصوص[1] التى تنشأ من المنهج وتصدر عن السبيل وتخرج من الطريق ، وبذلك ترك الأصل إلى الفرع واستبدل بالقالب ما ينتج عنه .

وربما ساعد الفهم الإسرائيلى وتطور لفظ الشريعة فى الإسرائيلية على نشوء هذا الخطأ واستقراره[2]. غير أنه كان من شأن هذا الخطأ الجسيم أن تحولت الروح من المنهج إلى الحكم ، وانتقل المجتمع من السبيل إلى القاعدة ، وتسربت الشخصية من الطريق إلى النص . . . وهكذا كان التحول والانتقال والتسرب من الحركة إلى السكون ، ومن التغير إلى الثبات ، ومن التقدم إلى الجمود .

فالشريعة هى المنهاج الذى يهيمن على الأحكام ويطبعها بطابعه ، وليست هى الأحكام بحال من الأحوال؛

وهى الروح التى تنفذ ضمن القواعد والتطبيقات والتفسيرات ، وليست هى القواعد ولا التطبيق ولا التفسير ؛

---

(١) يراجع الفصل الخاص بالأصول اللغوية للشريعة .

(٢) يراجع الفصل الخاص بالأصول التاريخية للشريعة .

وهى الحركة التى تتدفق فى كل نص وفى أى لفظ وضمن أى تعبير ؛

فالأحكام تستطيع المنهاج لكنها لا تستنفده ؛

والقواعد والتطبيق والتفسير تستلهم الروح لكنها لا تُجمدها ؛

والنص واللفظ والتعبير يستوحى الحركة لكنه لا يقيدها .

هذه هى الأصول الحقيقية للشريعة . . .

إن الشريعة هى المنهاج اللازم للتقدم ، يظل يطبع الأحكام بطابعه دون أن يُستنفد فى حكم ؛ وهى روح للتجديد يستمر فى خلق قواعد جديدة وتطبيقات مستحدثة وتفاسير عصْرية ، لكنه لا يتجمد ـ أبدًا ـ فى قاعدة أو فى تطبيق أو فى تفسير . . .

وهى حركة للسير بالإنسانية ـ دوما ـ صوب الأهداف السديدة والأغراض السامية ، على ألا تتحجر فى نص أو تتبدد فى لفظ أو تتشتت فى تعبير . . .

والاتجاه الصحيح فى تطبيق الشريعة هو فى الفهم الصحيح لها على أنها منهاج وروح وحركة ، وبذلك يُخَطِّط المنهاج وتحمى الروح وتستديم الحركة ـ لما فيه صالح الإنسانية وما يحقق أهداف الدين ـ دون أن يضيع المنهاج فى حكم أو تموت الروح فى نص أو تخفت الحركة فى تطبيق . .

لقد كانت شريعة أوزوريس (إدريس) هى الدين ، وكان الدين عنده هو الشريعة : الإيمان بالله والاستقامة . .

وشريعة موسى هى الحق : فهى تضع الحقوق مع الواجبات وتحدد الجزاء لكل إثم ؛ وتدعو لإعمال الواجبات دون تخفيف وتطبيق الجزاءات فى شدة .

وشريعة عيسى هى الحب : الحب الذى يدعو صاحب الحق ألا يبحث عن حقه ، ومن له الحق فى الجزاء ألا يفكر فى الجزاء . .

« أحبوا أعداءكم »

« باركوا لاعنيكم »

« أحسنوا لمن يسىء إليكم »

وشريعة محمد هى الرحمة : الرحمة التى تزاوج بين الحق والحب ، وتمازج الجزاء بالعفو، وتماشج التعامل بالفضل والمعروف .

فبعد تبيان قواعد القصاص يقول القرآن : ﴿ فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ﴾ (١).

وبعد تحديد قواعد المعاملات ، يقول القرآن :﴿ ولا تنسوا الفضل بينكم ﴾ (٢).

فمع الجزاء عفو ومعروف ، وضمن التعامل فضل وتقوى . .

والرحمة ـ فى الإسلام ـ هى أول صفات الله . . وأول أسمائه الحسنى « بسم الله الرحمن الرحيم» ﴿ . . . سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ (٣).

وتطبيق الشريعة الإسلامية يعنى أن تهيمن الرحمة على كل حكم ، وأن تطبع كل قاعدة وأى تطبيق أو تفسير ، وأن تكون هى الأساس فى النص واللفظ والتعبير . . .

والرحمة ، تعنى التيسير على الناس ورعاية المصالح العامة والموازنة بين الحقوق والنظر إلى ظروف العصر وعدم التضييق على المؤمنين .

الرحمة ، هى تمكين كل فرد من أن يُرشِّد نفسه وأن يسدد سبله وأن يحقق ذاته ـ فى نطاق الدين ومن خلال شريعته ـ دون أن نُصعّب عليه الحياة أو نعسّر عليه التصرف أو نضيّق عليه الطريق . .

الرحمة ، ألا يغتال المجموع الفرد ولا يَفْتات الفرد على المجموع . . . وإنما يتعاون الجميع ـ فى سبل الخير وضمن القيم الرفيعة والمبادىء السامية ـ لما فيه خير الفرد وخير المجموع معا .

الرحمة ، أن تتعايش الأسر فى ثقة وأمن وأن يتعاشر الناس فى مودة وعدالة .

الرحمة ـ دائما أبدا ـ هى فى صميم الأحكام وفى روح القواعد وفى أصل النصوص .

---

(١) البقرة ٢ : ١٧٨ .
(٢) البقرة ٢ : ٢٣٧ .
(٣) الأنعام ٦ : ٥٤ .

إن شريعة الإسلام ومنهج القرآن لا يمكن أن يكونا قد قصدا إلا الإنسان . . .

ولقد خُلقَ النص للإنسان ولم يخلق الإنسان للنص ؛

وحبس الإنسان فى نص ، والروح فى لفظ ، والحياة فى قاعدة ؛ أمر غريب عن الطبيعة ومضاد لروح الإسلام الذى يقدم المثل الأعلى فى الحركة والتجديد . . .

﴿ كل يوم هو فى شأن ﴾ (١).

﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (٢).

إن شريعة الإسلام ومنهج القرآن قصدا الأمر السليم والحكم السديد حين وضعا أمام الإنسان منهجا للتقدم وسبيلا للارتقاء وطريقا للتجديد ، فهذه هى الشريعة التى لو وضعها الإنسان فى قلبه لأصبح نبضا للحياة وخفقا للكون وصميما للوجود . .

فكان كما يقول الحكيم المصرى : «أتغذى من عدالة (شريعة) قلبى » (٣).

وكما يقول مُلهَم المزامير : «فى قلبه شريعة إلهه» (٤).

وكما يقول السيد المسيح : « الحق والطريق والحياة » (٥).

وكما جاء فى القرآن : ﴿ إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألاَّ تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون . نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدّعون . نزلا من غفور رحيم . ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إننى من المسلمين ﴾ (٦).

صدق الله العظيم

---

(١) الرحمن ٥٥ : ٢٩ .
(٢) الرعد ١٣ : ١١ .
(٣) كتاب الموتى لقدماء المصريين .
(٤) المزامير ٣٧ : ٢١ .
(٥) إنجيل يوحنا ١٤ : ٦ .
(٦) فصلت ٤١ : ٣٠ـ٣٣ .

ملحق

بعد أن نُشِرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب أُجرى تعديل فى الدستور المصرى ـ بطريق الاستفتاء العام ـ فى ٢٢ مايو سنة ١٩٨٠ ـ فأصبح نَصّ المادة الثانية بمقتضاه :ـ

« الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادىء الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع » .

وجاء فى تقرير اللجنة الخاصة التى كانت قد شُكِّلت لتعديل الدستور ، تعليقا على التعديل الذى أدخل على المادة الثانية المنوه عنها : ـ

« وقد اقتصر هذا النصّ على إضافة أداة التعريف (الـ) إلى كلمتى « مصدر » و«رئيسى » الواردة فى النص الحالى ، (قبل التعديل) .

وقد قُدمت عدة اقتراحات تَضمنَ بعضها التأكيد على ضرورة الاعتماد على الشريعة الإسلامية فى وضع التشريعات ، وتَضمنَ بعضها الآخر ، التأكيد على تطبيق مبادىء هذه الشريعة التى تقضى بأنه ﴿ لا إكراه فى الدين ﴾ وعدم التمييز بين المصريين بسبب اختلاف الدين ، وخضوع غير المسلمين لشرائع ملتهم .

وقد استعرضت اللجنة الاقتراحات التى تلقتها بشأن هذه المادة وتبين لها بعد الدراسة العميقة والمستفيضة أن المادة بالصيغة التى سبق أن أقرها المجلس كافية وتفى بالغاية المطلوبة على أكمل وجه .

وتؤكد اللجنة فى هذا الشأن ما سبق لها أن انتهت إليه فى تقريرها السابق من أن المادة الثانية من مشروع تعديل الدستور فى الصيغة التى سبق أن أقرها المجلس تُلزم المشرع بالالتجاء إلى أحكام الشريعة الإسلامية للبحث عن بغيته فيها مع إلزامه بعدم الالتجاء إلى غيرها ، فإذا لم يجد فى الشريعة الإسلامية حكماً صريحاً فإن وسائل استنباط الأحكام الاجتهادية والشريعة الإسلامية تمكن المشرع من التوصل إلى الأحكام اللازمة والتى لا

تخالف الأصول والمبادىء العامة للشريعة الإسلامية . فمن المعلوم أن مصادر الشريعة الإسلامية الأساسية هى الكتاب والسنّة والإجماع والفقه ، وبجانبها توجد عدة مصادر يختلف الرأى فيها من مذهب إلى آخر مثل المصالح المرُسلة والعُرف والاستحسان . . . إلخ .

ومن المعروف أيضاً أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين :

النوع الأول : أحكام قطعية الثبوت والدلالة لا مجال للاجتهاد فيها .

النوع الثانى : أحكام اجتهادية ، إما لأنها ظنية الثبوت أو لكونها ظنية الدلالة . ومن المسلَّم بالنسبة للأحكام الاجتهادية أنها تتغير بتغير المكان والزمان ، الأمر الذى أدى إلى تعدد المذاهب الإسلامية بل والآراء داخل المذهب الواحد ، وهو ما أعطى للفقه الإسلامى مرونة وحيوية أمكن معها القول بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان . فالعرف بشرائطه الشرعية والمصالح المرسلة بشرائطها الشرعية مصدران هامان للفقه الإسلامى ، وهما يفتحان الباب أمام الاجتهاد فى استنباط أحكام تتفق مع الأصول والمبادىء العامة الشرعية ، لمواجهة ما يَجِد فى المجتمع من تطورات فكرية واجتماعية واقتصادية ، وهذه الأحكام الفرعية تتغير من زمان لزمان ، ومن مكان لمكان ، بما يحقق المقاصد العامة للشريعة الإسلامية .

والنص على أن الشريعة الإسلامية هى « المصدر الرئيسى للتشريع » يزيل أية شبهة فيما قد يذهب البعض إليه من حصر استنباط الأحكام الشرعية فيما ورد فى كتب الفقهاء السابقين ، وعدم التصدى للعلاقات الاجتماعية والحوادث والنوازل التى قد تجد فى المجتمع دون أن يَرِد ذكرها فى هذه الكتب ، إذ أن هذا الحصر للشريعة الإسلامية فى اجتهادات الفقهاء السابقين ، أمر تأباه نصوص الشريعة الإسلامية وروحها ، فهى شريعة مرنة وضعت الإطار العام والمصدر الذى تُستنبط منه الأحكام لكل ما يجد فى المجتمع من أحداث .

وبناء على ما سبق فإن تعبير « المصدر الرئيسى للتشريع » الذى أخذ به مشروع التعديل لا يسمح بإثارة أى مظنة فى حصر الاستنباط للأحكام الشرعية فيما ورد فى كتب الفقهاء السابقين ويسمح باستنباط أحكام يواجه بها المجتمع ما يجد فيه من تطورات .

ولكل ذلك فإن عبارة « المصدر الرئيسى للتشريع » التى أوردها نص المادة الثانية من مشروع تعديل الدستور أدق وأوفى بالغرض . هذا من ناحية .

ومن ناحية ثانية « يكفل النص سالف الذكر حرية العقيدة لغير المسلمين من أهل الكتاب إعمالا لمبدأ « لا إكراه فى الدين » ، كما يكفل المساواة بين المسلمين وغير المسلمين فى الحقوق والواجبات العامة إعمالا لمبدأ « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » .

ولا يفوت اللجنة فى هذا الصدد أن تبرز أن المادة (٤٠) من الدستور قد نصت صراحة على أن : « المواطنون لدى القانون سواء . وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة ، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة» .

كما نصت المادة (٤٦) من الدستور على أن :

« تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية » .

وهذان النصان قاطعان وحاسمان فى تقدير المبدأين السالف بيانهما وهما : أنه « لا إكراه فى الدين » وأن « لأهل الكتاب ما للمسلمين ولهم ما عليهم » .

وفضلا عما سبق لا يفوت اللجنة أن تنوه بأنه من المسلّمات أنه يتعين تفسير أى نص فى الدستور بما يتفق مع باقى نصوصه وليس بمعزل عن أى منها ، وهذا ما يخضع له تفسير النص المعدَّل للمادة الثانية من الدستور مثل باقى نصوصه .

كما أنه من المسلمات أيضاً أن مبادىء الشريعة الإسلامية السمحاء تقرر أن غير المسلمين من أهل الكتاب يخضعون فى أمور أحوالهم الشخصية لشرائع ملتهم ، وقد استقر على ذلك رأى فقهاء الشريعة الإسلامية منذ أقدم العصور نزولا على ما ورد فى الكتاب والسنة .

وبناء على ما سبق فإن اللجنة انتهت بعد دراسة الاقتراحات المقدمة بشأن هذه المادة إلى ما يلى :ـ

«أولاً : لا توجد شبهة فى أن حق تولى الوظائف والمناصب العامة ، وحرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية ، تعد من الحقوق العامة للمصريين التى يتمتعون بها فى ظل

الدستور ، وطبقاً لأحكام القانون دون أى تمييز أو تفرقة بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين والعقيدة .

ثانيا : إن أى انحراف بتفسير أى نص فى الدستور بما يخل بمبدأ المساواة أو حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية لأهل الكتاب من المصريين ، يمثل مخالفة دستورية صريحة وبصفة خاصة لأحكام المادة الثانية من الدستور على النحو الذى سبق أن أقره المجلس ، بل ويتعارض القول بمثل هذا التفسير مع واجب الحفاظ على الوحدة الوطنية الذى يلتزم به كل مصرى طبقاً لصريح نص المادة (٦٠) من الدستور ويتناقض مع مراعاة ما أقره الشعب ضمن مبادىء فى الاستفتاء الذى تم فى ١٩ من إبريل ١٩٧٩ بشأن معاهدة السلام وإعادة بناء الدولة » .

* * *

ثم جاء فى تقرير تالٍ لهذه اللجنة ما يلى : ـ

« إن نص المادة الثانية من الدستور الذى قضى بأن مبادىء الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع يحقق لمصر ذاتها العربية واستقلالها الفكرى والحضارى ، إذ يلزم المشرع بأن يلجأ إلى منهل الشريعة الإسلامية السمحاء ليبحث فيها عن بغيته ، وبذلك يسد الباب أمام نقل النظم الأجنبية فى كافة المجالات التشريعية والسياسية والاقتصادية فيما يخالف أو يتعارض مع مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية .

والتعديل المقترح للمادة (٢) المذكورة لا يغير من الأمر فى شىء وإنما يزيل من أذهان البعض أية مظنة فى عدم الالتزام بالالتجاء إلى مبادىء الشريعة لاستمداد الإسلامية الأحكام المنظمة للمجتمع فى كافة نواحى الحياة .

ومن المسلم به أن الشريعة الإسلامية باعتبارها تنظيماً شاملا لأمور الدين والدنيا تتضمن مبدأين جوهريين فى معاملة غير المسلمين من أهل الكتاب .

أولهما : « لا إكراه فى الدين » .

وثانيهما : « لهم مالنا وعليهم ما علينا » .

والمبدأ الأول يكفل حرية العقيدة لغير المسلمين من أهل الكتاب ، وهو ما فصّله الدستور فى الباب الثالث عن الحريات والحقوق والواجبات العامة .

ومقتضى هذا المبدأ أيضاً ـ بناء على ما قرره الفقهاء ـ أن كل صور المعاملات بالمعنى الشرعى والتى تتصل بالدين مثل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق . . . إلخ يطبق فيها بالنسبة لغير المسلمين من أهل الكتاب ما ورد فى شرائعهم من أحكام .

ومقتضى المبدأ الثانى أن الأصل العام هو كفالة المساواة بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب فى الحقوق والواجبات العامة .

وبناء على ذلك فإن اللجنة قد وافقت على التعديل المقترح للمادة (٢) من الدستور على النحو المبين بالصيغة المبدئية المرفقة بهذا التقرير » .

* * *

وإعمالا لحكم هذا التعديل طُلب من الجمعية العامة لمحكمة النقض أن تقول رأيها فى مجموعة القانون المدنى القائمة من حيث وجوب استبدالها عملا بنص المادة الثانية من الدستور ، فندبت الجمعية العامة لجنة من أعضائها لبحث هذه المسألة . وبعد أن أدت اللجنة المهمة التى عُهِدَ بها إليها قدمت تقريرا أقرته الجمعية العامة لمحكمة النقض . وجاء فى هذا التقرير : ـ

« إذا كان دستورنا قد نص على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع فليس معنى ذلك أن يُنْبذ تشريعنا المدنى العتيد الصادر فى سنة ١٩٤٨ والذى استغرق إعداده أكثر من عشرين سنة . . . ووضعت أحكامه بعد طول بحث وتبصر ، وهى ترتد فى أصلها الأغلب الأعم إلى أحكام الشريعة الإسلامية على نحو ما أكدته المذكرة الإيضاحية التى تضمنت تأصيلا لكثير من هذه القواعد فى فقه الشريعة الإسلامية . . . وإذا كان المقصود هو إعمال حكم الدين وليس إحياء التراث فإن التصحيح يسير ، يكفى لأدائه تعديل النصوص القائمة فى المواضع التى تختلف فيها مع الشريعة الإسلامية ، وهو على ما نعتقد نزر يسير .

* * *

وقد جاء فى حكم حديث لمحكمة النقض المصرية (١٩٨٢) : إن ما نص عليه الدستور فى مادته الثانية من أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع ،ليس واجب الإعمال بذاته ، إنما هو دعوة للشارع بأن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى فيما يشرعه من القوانين ، ومن ثم فإن المناط فى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية استجابة الشارع لدعوته وإفراغ مبادئها السمحاء فى نصوص محددة ومنضبطة يلتزم القضاء بالحكم بمقتضاها بدءاً من التاريخ الذى تحدده السلطة التشريعية لسريانها ؛ والقول بغير ذلك يؤدى إلى الخلط بين التزام القضاء بتطبيق القانون الوضعى وبين اشتراع القواعد القانونية التى تتأبى مع حدود ولايته ، فضلا عن أن تطبيق الشريعة الإسلامية يقتضى تحديد المعين الذى يُستقى منه الحكم الشرعى من بين مذاهب الأئمة المتعددة والمتباينة فى القضية الشرعية الواحدة . . .

وجاء فى حكم حديث ـ كذلك ـ للمحكمة الإدارية العليا بالقاهرة (١٩٨٢) : إن الشريعة الإسلامية هى تراثنا العظيم الذى نعتز به ، وإن من العبث محاولة التنكر له أو الاستغناء عنه ؛ وإنها تعد بحق أرقى النظم القانونية فى العالم لما تنطوى عليه من مرونة وقابلية للتطور لتلائم كل الظروف وتماشى المدنية الحاضرة وتساير حاجات الناس ومصالحها العامة ؛ ومن ثم صدر الدستور معبرا عن ضمير الجماعة بشأن هذه الشريعة السمحة فنصت المادة الثانية منه على أن مبادىء الشريعة هى المصدر الرئيسى للتشريع .

ولا جدال فى أن الخطاب فى هذا النص موجه إلى السلطة التشريعية ، فعليها دراسة الشريعة الإسلامية دراسة شاملة ومراعاة الإبقاء على ما ورد بها من مبادىء عامة شاملة وأحكام تشريعية كلية مع بيان إجراءات الإثبات المتعلقة بها ووسائل تنفيذها وما إلى ذلك . وفى إطار هذه الأسس العامة تتولى بالتنظيم الأحكام التفصيلية مدنية كانت أو جنائية أو اقتصادية أو دولية ، وذلك بما يلائم أحوال الناس ومصالحهم وتقتضيه الحاجات والظروف الحالية للمجتمع .

وإلى أن ينبثق هذا النظام التشريعى ويستكمل قوته الملزمة ، فإن التشريعات السارية فى الوقت الحاضر تظل نافذة بحيث يتعين على المحاكم تطبيقها توصلا إلى الحكم فى المنازعات التى ترفع إليها ؛ ولو قيل بغير ذلك ، أى بعدم الحاجة إلى تقنين

الشريعة الإسلامية على أساس أنها ملزمة بقوتها الذاتية ، لأدى الأمر إلى تضارب الأحكام واضطراب ميزان العدالة مع المساس فى ذات الوقت بأحد المبادىء الدستورية الأصيلة ، وهو مبدأ الفصل بين السلطات .

ومما سلف جميعه يخلص إلى ما يلى : ـ

أولا ـ أن المشرع للتعديل الدستورى المصرى قد خلط بين الشريعة والفقه ، وهو خلط كان نتيجة عدم تحديد الفارق بينهما فى التراث الإسلامى ، مع وجوب ذلك لاختلاف حقيقة الشريعة عن طبيعة الفقه . هذا فضلا عن أن هذا الخلط سوف يكون سببا لاضطراب فكرى واصطراع اجتماعى واختلاط تشريعى قد تكون له عواقب بعيدة المدى .

أ ـ فقد جاء فى تقرير اللجنة الخاصة التى شُكِّلت لتعديل الدستور ـ على ما أوضحنا سلفاً : ـ « من المعلوم أن مصادر الشريعة الإسلامية الأساسية هى الكتاب والسنّة والإجماع والفقه ، وبجانبها توجد عدة مصادر يختلف الرأى فيها من مذهب إلى آخر مثل المصالح المرسلة والعرف والاستحسان . . . إلخ » . والمصادر التى رأت اللجنة أنها مصادر الشريعة هى فى الواقع مصادر الفقه وليست مصادر الشريعة .

فالشريعة ـ كما يتضح من الكتاب ـ هى فى القرآن الكريم وفى معاجم اللغة العربية : المنهج أو الطريق أو السبيل (أو الملّة) .

وقد طرأ فى الفكر الإسلامى تغيُّر على معنى اللفظ فأصبح يعنى ما ورد فى القرآن وفى السنة من أحكام . ثم طرأ تغيُّر آخر صار معنى اللفظ به : كل النظام الإسلامى : من قرآن وسنة وقياس وإجماع .

وهكذا أطلق لفظ الشريعة ـ فضلا عن القرآن والسنة ـ على القياس والإجماع ، وهما فقه : أى اجتهاد من الفقهاء ، اختلفوا فيه باختلاف الأزمنة والأمكنة ، كما اختلفوا فيه فى الزمان الواحد والمكان الواحد .

وإذا كان هذا الخلط قد شاع واستقر ، فقد كان ينبغى على المشرع المصرى للدستور أن يتنبه له ، ويضع الفروق الدقيقة بين الشريعة والفقه ، حتى لا يكون قد وقع فى الخلط الشائع ولا يؤدى إلى نتائج خطيرة ، وخاصة أن كتب علم أصول الفقه تحدد

«الكتاب والسنة والقياس والإجماع » على أنها مصادر الفقه الإسلامى ، لا الشريعة ذاتها.

ويلاحظ ـ فضلا عن ذلك ـ أن اللجنة قد استبدلت لفظ الفقه بلفظ القياس ، فذكرت أن « مصادر الشريعة الإسلامية الأساسية هى الكتاب والسنة والإجماع والفقه» ، (لا القياس) وهو استحداث جديد ، لأن الفقه هو القياس والإجماع وتفسير الكتاب وشرح السنة ... أى أنه ليس عنصراً من المصادر ولكن أحكامه تستمد من هذه المصادر جميعاً .

ب ـ وجاء فى تقرير اللجنة « إن المادة الثانية من مشروع تعديل الدستور فى الصيغة التى سبق أن أقرها المجلس تلزم المشرع بالالتجاء إلى أحكام الشريعة الإسلامية للبحث عن بغيته فيها ، مع إلزامه عدم الالتجاء إلى غيرها ، فإذا لم يجد فى الشريعة الإسلامية حكماً صريحاً فإن وسائل استنباط الأحكام الاجتهادية فى الشريعة الإسلامية تمكن المشرع من التوصل إلى الأحكام اللازمة والتى لا تخالف الأصول والمبادىء العامة للشريعة الإسلامية » .

وهكذا يتكرر الخلط بين الشريعة والفقه ، فاللجنة وهى تشير إلى الشريعة إنما تقصد الفقه ، وقد ذكرت « وسائل استنباط الأحكام الاجتهادية فى الشريعة » وهى تقصد وسائل استنباط الأحكام الاجتهادية فى الفقه .

وحين يقع هذا الخلط بصدد إلزام المشرع عند وضع القوانين ، فإنه ينتهى إلى نتيجة خطيرة هى إلزام المشرع تقنين الفقه ، وعدم الخروج عن نطاق هذا الفقه إلا بالضوابط التى وضعَها الفقه ذاته .

وتقنين الفقه ـ لا تقنين الشريعة ، والالتزام بضوابط هذا الفقه ـ لا الالتزام بضوابط الشريعة ، مما يؤدى لا محالة إلى أن يصبح النظام القانونى كله أسير التراث وحبيس أحكامه.

وإذ كان التراث ضرورة هامة للنظام القانونى وللمجتمع ذاته ، فإن ذلك يتعين أن يحدث ضمن الإطار الذى يسمح بأن يكون التراث دافعاً إلى الأمام غير جاذب إلى

الخلف ، ناظرا إلى المستقبل دون أن يتجمد فى الماضى ، مرنا متحركا بحيث يقبل النظم والأحكام التى تدفع إليها ضرورات الحاضر ورؤى المستقبل .

وقد أدركت اللجنة ـ المنوه عنها ـ تلك النتيجة اللازمة عما قررته ، فأضافت لنفيها أن « النص على أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع يزيل أية شبهة فيما قد يذهب البعض إليه من حصر استنباط الأحكام الشرعية فيما ورد فى كتب الفقهاء السابقين ، وعدم التصدّى للعلاقات الاجتماعية والحوادث والنوازل التى تجدّ فى المجتمع دون أن يرد ذكرها فى هذه الكتب ، إذ أن هذا الحصر للشريعة الإسلامية فى اجتهادات الفقهاء السابقين ، أمر تأباه نصوص الشريعة الإسلامية وروحها . . . » .

ولما كان هذا الذى تخوفت منه اللجنة نتيجة لازمة لخلطها بين الشريعة والفقه وتسلسلا محتوماً للمقدمات التى قررتها ، فإن علاج التخوف بما ذكرته لا يكون علاجاً سلبياً ولا كافياً ، وخاصة أنها لم تبين كيف أن النص على أن « الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع لا يؤدى إلى حصر الأحكام الشرعية فيما ورد فى كتب الفقهاء السابقين وعدم التصدى للعلاقات الاجتماعية والحوادث والنوازل التى تجد فى المجتمع دون أن يرد فى هذه الكتب » أى لا يؤدى ـ حتماً ـ إلى ما تخوفت منه ، ولم تقدم الأسباب الدالة على ذلك ، وإنما اكتفت بالقول « إن هذا الحصر للشريعة فى اجتهادات الفقهاء السابقين ، أمر تأباه نصوص الشريعة وروحها . . . » . فأثبتت بذلك أن ما يلزم عن مقدماتها التى قررتها أمر تلفظه نصوص الشريعة وروحها دون أن تدرك أن ما أوقعها فى الخطأ والتضارب والتناقض هو الخلط بين الشريعة والفقه ! !

جـ ـ وجاء فى التقرير التالى لنفس اللجنة ـ على ما سلف بيانه ـ « إن نص المادة الثانية من الدستور الذى قضى بأن مبادىء الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع يحقق لمصر ذاتها العربية واستقلالها الفكرى والحضارى ، إذ يُلزم المشرع أن يلجأ إلى منهل الشريعة الإسلامية السمحاء ليبحث فيها عن بغيته ، وبذلك يسد الباب أمام نقل النظم الأجنبية فى كافة المجالات التشريعية والسياسية والاقتصادية فيما يخالف أو يتعارض مع مبادىء وأحكام الشريعة الإسلامية » .

وهذا التقرير يتصور أن النص على أن الشريعة هى المصدر الرئيسى للتشريع يعنى

عزل مصر عن الحضارة الإنسانية ، كما يتصور أن التفاعل مع أى نظام فكرى أو حضارى عصرى يمكن أن يهدد استقلال مصر الفكرى والحضارى ؛ مع أن الإسلام فى روحه وطبيعته نظام حضارى إنسانى ، لم ينتشر ويستقر إلا لأنه يحمل هذه الروح الحضارية الإنسانية التى تتجاوز النطاقات الإقليمية كما تتعدى الظروف الزمانية لتضيف إلى ذات الإنسان وتتفاعل مع روح الإنسان ، أينما وحيثما كانت .

والفقه الإسلامى ـ الذى يخلط التقرير بينه وبين الشريعة ـ نشأ فى ظروف كان المسلمون فيها أقوياء واثقين من أنفسهم مطمئنين إلى ذواتهم ، لا يخافون تهديداً ولا يخشون بأساً ومن ثم فإنهم لم يحسّوا بمركّبات النقص ولم يظهر عليهم انشطار التقدير ، وبذلك سعوا إلى كل النظم الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الموجودة حولهم ، فأحاطوا بها جميعاً وتشربوها كلها ، ثم أفرزوا مبادىء وقواعد وأحكاما إنسانية شاملة ، أصبحت حلقة عظمى ضمن سلسلة الكفاح الإنسانى لتنظيم نشاطه وتنظيم المجتمع .

ثانيا ـ وقد وقعت الجمعية العامة لمحكمة النقض المصرية كما وقعت المحكمة ذاتها فى نفس الخطأ ـ الذى وقع فيه المشرع ـ بين الفقه والشريعة .

أ ـ فقد جاء فى تقرير اللجنة التى ندبتها المحكمة لبحث مجموعة القانون المدنى وضرورة استبدالها عملا بنص المادة الثانية من الدستور ، وهو التقرير الذى أقرته الجمعية العامة فيما بعد : ـ

« إذا كان دستورنا قد نص على اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع فليس معنى ذلك أن يُنبذ تشريعنا المدنى العتيد الصادر فى سنة ١٩٤٨ والذى استغرق إعداده أكثر من عشرين سنة . . . ووضعت أحكامه بعد طول بحث وتبصر ، وهى ترتد فى أصلها الأغلب الأعم إلى أحكام الشريعة الإسلامية على نحو ما أكدته المذكرة الإيضاحية التى تضمنت تأصيلا لكثير من هذه القواعد فى فقه الشريعة الإسلامية . . . » .

وهكذا استعمل التقرير مرة تعبير « أحكام الشريعة الإسلامية » ثم استعمل مرة أخرى تعبير « فقه الشريعة الإسلامية » وهو يقصد بهما معنى واحداً ، مع أن المعنيين

مختلفان تماماً . فأحكام الشريعة هى القواعد التى وردت فى القرآن أو السنة أما فقه الشريعة فهو شروح الفقهاء واجتهاداتهم .

ب ـ وجاء فى حكم محكمة النقض ـ المنوه عنه ـ:ـ « إن ما نص عليه الدستور فى مادته الثانية من أن الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع ، ليس واجب الإعمال بذاته ، إنما هو دعوة للشارع بأن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى فيما يشرعه من قوانين ، ومن ثم فإن المناط فى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية استجابة الشارع لدعوتها وإفراغه مبادئها السمحاء فى نصوص محددة ومنضبطة يلتزم القضاء بالحكم بمقتضاها . . . والقول بغير ذلك يؤدى إلى الخلط بين التزام القضاء بتطبيق القانون الوضعى وبين اشتراع القواعد القانونية التى تتأبى مع حدود ولايته ، فضلا عن أن تطبيق الشريعة الإسلامية يقتضى تحديد المعين الذى يستقى منه الحكم الشرعى من بين مذاهب الأئمة المتعددة المتباينة فى القضية الواحدة » .

فبينما يتحدث الحكم عن الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسى للتشريع ، قرر بالنص « أن تطبيق الشريعة الإسلامية يقتضى تحديد المعين الذى يستقى منه الحكم الشرعى من بين مذاهب الأئمة المتعددة والمتباينة فى القضية الواحدة » فهو بذلك يفهم الشريعة على أنها الفقه ويرى أن الحكم الشرعى هو ما يرد فى مذاهب الفقه المختلفة ، وهذا خلط واضح بين الشريعة والفقه .

ثالثاً ـ ووقعت المحكمة الإدارية العليا فى نفس الخطأ ، فقد جاء فى حكمها الآنف بيانه « إن الشريعة الإسلامية هى تراثنا العظيم . . . (وإنها) تعد بحق أرقى النظم القانونية . . . » . وأن على السلطة التشريعية «دراسة الشريعة الإسلامية دراسة شاملة ومراعاة الإبقاء على ما ورد بها من مبادىء عامة شاملة وأحكام تشريعية كلية . . . وفى إطار هذه الأسس العامة تتولى بالتنظيم الأحكام التفصيلية مدنية كانت أو جنائية أو اقتصادية أو دولية . . . » .

أ ـ فالحكم قد اعتبر أن الشريعة هى التراث ، أى أنها هى الأحكام العامة التى يتضمنها القرآن والسنة ، كما أنها الأحكام التى ينتهى إليها القياس والإجماع ، وكل ما

صدر عن الأمة من فقه وتنظيم . وهذا غير صحيح ، لأن الشريعة أحد المناهج التى تشكل التراث وليست هى التراث ذاته .

ب ـ ورأى الحكم أن الشريعة نظام قانونى ، مع أنها أعم من ذلك وأشمل ، إذ هى القالب الذى يشكل النظام القانونى ، وليست النظام نفسه .

جـ ـ وخَلط الحكم بين المبادىء العامة للشريعة والأحكام التفصيلية بها . . . مع أن الشريعة ليست هى الأحكام ـ عامة أو تفصيلية ـ واعتبار أنها هى بذاتها الأحكام العامة والتفصيلية يعنى أنه قد حدث خلط فُهمت منه الشريعة على أنها هى الفقه بما يتضمنه من تعميات وتفصيلات .

* * *

من كل ما سلف يظهر بوضوح أن المشرع المصرى ، والجمعية العامة لمحكمة النقض ، ومحكمة النقض ، والمحكمة الإدارية العليا ، قد خلطوا جميعاً بين الشريعة والفقه ، فلم يتحدد عندهم بوضوح جلّى ما هى الشريعة وما هو الفقه وإنما تناولوا الشريعة على أنها الفقه وتكلموا عن الفقه على أنه الشريعة .

وهذا الخلط هو أثر للخلط القائم فى فكر المجتمع ذاته ، كما أنه ناتج لعدم التمييز فى التراث ؛ وهو خلط واضطراب له أثر بعيد فى الحاضر كما أنه من المؤكد أن يكون ذا أثر خطير فى المستقبل .

ولعل أقرب المخاطر وأظهرها إضفاء نوع من القداسة على الفقه ، مادام يُظن خطأ أنه هو الشريعة . وحدوث اضطراب عند تقنين الفقه وتطبيقه ، طالما أن الفقه وعاء لكل المذاهب والآراء والاجتهادات التى كثيراً ما تتعارض وتتناقض . وهذا فضلا عن قيام احتمال كبير لفصل الحاضر عن سلسلة التاريخ وعن التراث الإنسانى وعن التقدم الحضارى .

من أجل ذلك كله . . . كان هذا الكتاب « أصول الشريعة »!

كتب أخرى للمؤلف

(١) باللغة العربية :

١ ـ رسالة الوجود .

٢ ـ تاريخ الوجودية فى الفكر البشرى

٣ ـ ضمير العصر .

٤ ـ حصاد العقل .

٥ ـ جوهر الإسلام .

٦ ـ روح العدالة .

٧ ـ الإسلام السياسى .

٨ ـ الربا والفائدة فى الإسلام .

٩ ـ الشريعة الإسلامية والقانون المصرى .

١٠ ـ معالم الإسلام .

١١ ـ الخلافة الإسلامية .

١٢ ـ حقيقة الحجاب وحجية الحديث .

(٢) باللغة الإنجليزية :

١ ـ. Development of Religion

٢ ـ. Roots of Islamic law

٣ ـ. Islam and Religion

٤ ـ. Militant Doctorine In Islam

٥ ـ. Religion For The Future

٦ ـ Islam snd The Political Order

وهو ترجمة كتاب الإسلام السياسى .

(٣) باللغة الفرنسية :

١ـ L'Islamisme Contre L'Islam .

وهو ترجمة لكتاب الإسلام السياسى .

٢ـ.Contre L'Integrisme Islamisme

بالأشتراك مع آخرين .

(٤) كتب تحت الطبع :

١ ـ حياة الإنسان (صدر فى طبعة خاصة)

٢ ـ جوامع الفكر .

٣ـ روح الدين وهو تعريف لكتاب Religion Por the Eture

المراسلات إلى المؤلف تكون على :

صندوق بريد رقم ١٧٥ الجزيرة

فهـرست

عربية للطباعة والنشر
١٠٠٧ شارع السلام ـ أرض اللواء المهندسين
تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ ـ ٣٠٣٦٠٩٨

أصول الشريعة

إن تعقب تطبيق الشريعة فى شتى المسائل - الجنائية والمدنية وغيرها - يسفر عن حقيقة أنها لا يمكن أن تطبق بعيدا عن أصولها، وأول هذه الأصول وأهمها أن يسبق التطبيق إقامة مجتمع عادل فاضل تقى. فليست الشريعة قواعد وجزاءات، وإنما هى - قبل ذلك - جو عام يسيطر على المجتمع وروح واحد ينفذ فى الصميم من كل شىء، ومجال سام ينتظم كل شخص وأى فعل، بحيث يحيا الفرد والجميع بأنفاس المحبة وتنبض قلوبهم بنبض الحق وتتغذى علاقاتهم بالبذل والعطاء.

وما لم يحدث ذلك، ما لم يسبق الروح النص ويعلو الضمير على اللفظ ويسمو المعنى على الحرف ويكون العدل والفضل والتقوى هى الأساس فى الادعاء وفى الشهادة وفى الحكم؛ ما لم يحدث ذلك، فإن تطبيق الشريعة يعنى استخدام الأحكام الشرعية لأهداف غير شرعية، وتوجيه الدين لأغراض ليست من الدين فى شىء، ووضع أدواته فى أيد تخدم أغراضها الشخصية وأهدافها الخاصة، ولا تقصد حقيقة إعلان الحق ونصرة الدين وتقدم

المستشار : محمد سعيد العشماوى